فلسفة عصر التنوير



الأستاذ الدكتور
بشير بوغازي
أستاذ في جامعتي خنشلة - الجزائر
بسكرة - الجزائر

مكتبة المجمع العربي للنشر والتوزيع



فلسفة

عصر التنوير

فلسفة

عصر التنوير

تأليف

الأستاذ الدكتور

بشير بوغازي

أستاذ في جامعتي خنشلة-الجزائر

بسكرة-الجزائر

الطبعة الأولى

2016م-1437هـ



رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (2015/3/1260)

201.16

بشير، بوغازي

فلسفة عصر التنوير / بوغازي بشير.- عمان: مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، 2015

(   ) ص

ر.إ. : 2015/3/1260

الواصفات: /الفلسفة// العلمانية/

- يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

الطبعة العربية الأولى

2016م-1437هـ



عمان – وسط البلد – ش. السلط – مجمع الفحيص التجاري

تلفاكس 96264632739+ – خلوي 962795651920+ ص.ب 8244 عمان 11121 الأردن

ش. الملكة رانيا العبد الله – مقابل كلية الزراعة – مجمع سمارة التجاري

Email: Moj_pub@yahoo.com - Info@ muj-arabi-pub.com

www.muj-arabi-pub.com

مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع

ISBN 978-9957-83-511-8 (ردمك)

الإهداء



لكل مناضل ومخلص
وباحث عن الحقيقة



الفهرس

المحتوى | الصفحة

المحتوى	الصفحة

المحتوى	الصفحة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

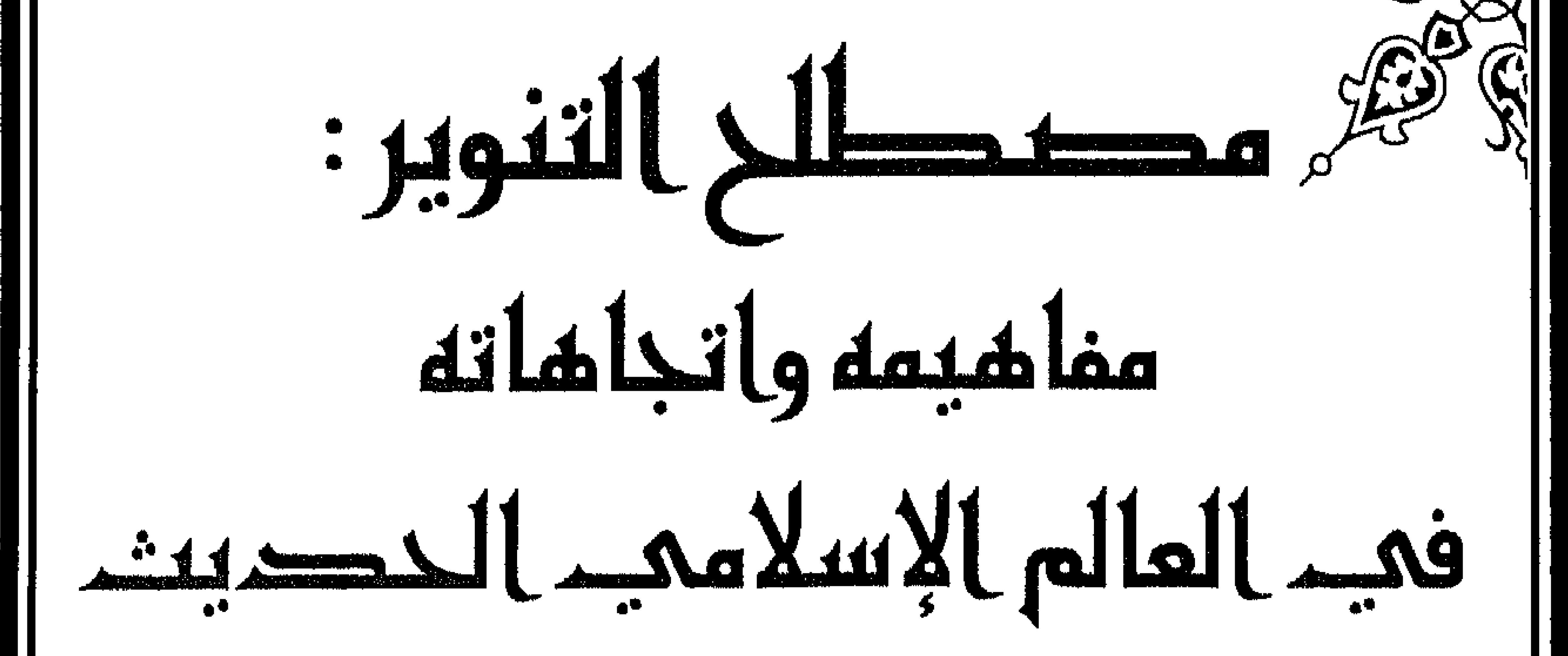
إن الحديث عن اللغة بدأ في عصور ضاربة جذورها في اعماق التاريخ، فمن الأمور التي انشغل بها الإنسان منذ القديم هي: النظر في اللغة، والاهتمام بقضاياها، والتفكير في مشلاتها، وتجلى ذلك في محاولة وضع تعريف للغة، والبحث في نشاتها، والكشف عن طبيعتها، والتعرف على كنهها ... ومع مرور الزمن اتسع تفكير الإنسان اللغوي وتطور، ودليل ذلك محاولاته تمثيل الكلمات الملفوظة برموز كتابية او ما يعرف باختراع الكتابة التي تعد الوسيلة الوحيدة في حفظ المعارف الوتراث الانساني من الفقدان والضياع.

ولا يخفي على أحداث تاريخ الأهم السالفة حافل وغني بالدراسات اللغوية التي تبحث في الظاهرة اللغوية من الوجهة الصوتية، والتركيبية، والدلالية، ثم علاقة هذه المكونات اللغوية بالعالم الذي يحيط بالانسان، فقد التفت الإنسان منذ قديم الأزل إلى الظاهرة اللغوية وقام بطرح الاسئلة حولها :لماذا لا يتحدث البشر في كل مكان نفس اللغة؟ وكيف وضعت الكلمات الأول مرة؟ ومن هو واضعها؟ وماهي العلاقة بين الكلمة والشيئ الذي تقوم مقامه؟ ولماذا نطلق على ذلك الشيئ هذا الاسم بالذات وليس إسما أخر؟... وسواء اقاده حدسه الطبيعي إلى الجواب الصحيح، ام تجاربه العلمية المتوفرة له انذاك، فان الإنسان قد تواصل إلى حقائق حول اللغة بشكل طبيعي ... ومما لا شك فيه ان الإنسان بدأ منذ وجوده على هذه الارض يفكر في سائر المظاهر الانسانية، وقد ادى به تفكيره هذا إلى ان يقرر الحقائق ويحللها، ومن هنا نشا التفكير اللغوي، غير انه كان في شكل تأملات فلسفية حول نشاة اللغة، واسبقية اللغة او الفكر، والعلاقة بين الدال والمدلول، واقسام الكلام ... ذلك فقد كانت اغلب الموضوعات القديمة ذات صبغة دينية او ميتافيزقية بحتة، فقد راى الهنود القدامي ان الاله اندار (Indra) هو الذي أعطى لكل شيئ وللحيوانات اسماءها، وارجع المصريون القدامى اللغة والكتابة إلى الاله تحوت (THOT)، في حين اليونانيون وجود خالق للغة والكتابة ...

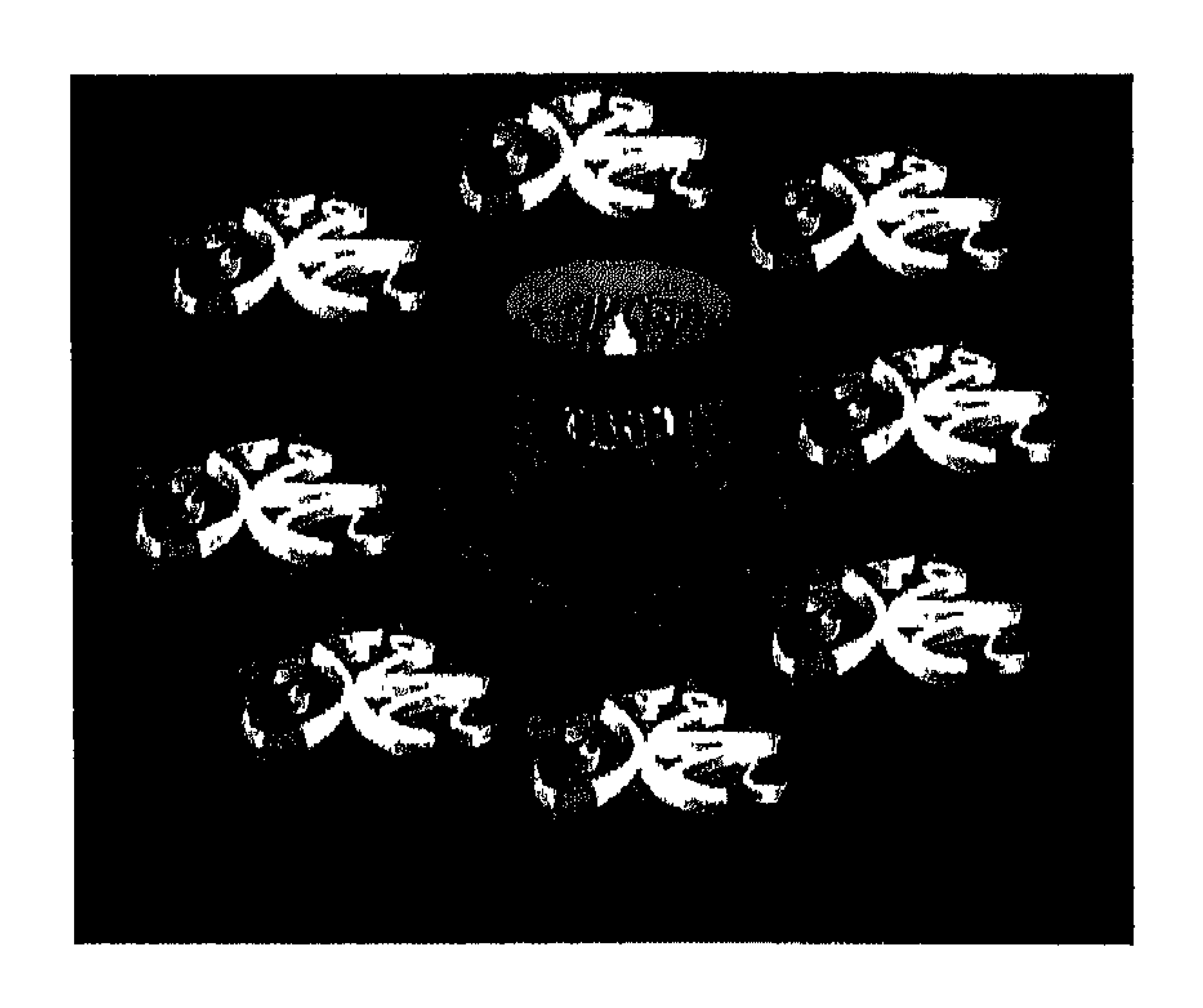
وهذا دليل على ان الدراسة اللغوية في القديم كانت دراسة معيارية، غير مستقلة، خاضعة لمتطلبات الفروع الاخرى كالدين، والفلسفة، والمنطق، والتاريخ، والنقد الأدبي ...

ولكن الدراسة العلمية للغة جد حديثة، ولم تبدا الا في القرن التاسع عشر، واساسا في القرن العشرين، حيث احتلت اللغة اسمى الامكنة واصبحت جزءا من مر تكزات الفكر، وانموذجا للقياس والتطبيق، ومثالا للبحث في مستويات الظاهرة الفكرية ... فإن الذي لا شك فيه – كما يقول رولان بارث – هو انه مايزال علينا ان نستكشف عالم اللغة، على نحو مانستكشف الان عالم الفضاء، وربما اصبح هذان الكشفان هما اهم سمة يتميز بها عصرنا، وبالفعل فقد احتلت اللغة الانسانية مكانا بارزا في حياة الإنسان الفكرية وفي مختلف مظاهر النشاطات الانسانية، ذلك انه لا يمكن اتمام أي تواصل بين الافراد والمجتمعات مهما كان بدائياً من دون استعمالها، ومما لا شك فيه ايضا انه لابد لكل من يحاول سبر اغوار الفكر الانساني من أي يحاول دراسة اللغة ومن ان يتعال مع هذا التنظيم من الرموز الذي بواسطته يعبر الفكر الانساني عن ذاته ... وهذا ماحاولت حقيقة اللسانيات المعاصرة القيام به، عندما ركزت مجال بحثها على الاهتمام بطبيعة اللغة الانسانية، ويقف السويسرى فردنيان دي سوسير على صدارة هذا التوجه اللغوي والنقدى، وخاصة من خلال فصله بين اللغة والكلام وتعريف كل منهما بمعزل عن الاخر، وكذلك تعريفه اللغة بأنها نظام من الاشارات، وهذه الاشارات هي اصوات تصدر من الإنسان ولا تكون ذات قيمة الا اذا كان صدورها للتعبير عن فكرة او لتوصيلها وتعد البنيوية من اكبر المنهجيات الاساسية التي نهضت على الجهود اللغوية الحديثة، حيث سعت إلى توحيد جميع العلوم في نظام واحد، اون تفسر علمياً جميع الظواهر الانسانية، فهي بحث شمولي، ادماجي، يعالج العالم باكله بما فيه الإنسان.

الفصل الأول



مصطلح التنوير:
مفاهيمه واتجاهاته
في العالم الإسلامي الحديث





الفصل الأول

مصطلح التنوير: مفاهيمه واتجاهاته في العالم الإسلامي الحديث

مصطلح التنوير أو الاستنارة هو من الألفاظ والشعارات والمصطلحات الوافدة التي انتشرت في العالمين العربي والإسلامي في العصر الحديث، وهي جملة من المصطلحات المجملة المشكلة الملتبسة التي ظاهرها ومبناها الخير والعلم والمعرفة، ولكنها تحمل في طياتها كثيراً من المفاهيم والأفكار المقبولة أو المرذولة والصحيحة أو الفاسدة؛ ولذلك اقتضت ضرورة البحث العلمي الموضوعي التوضيح والبيان والشرح والتفصيل حتى يزول اللبس وتتضح معالم الصورة وتنزاح الشبهة، فيحيا من حيّ عن بينة ويهلك من هلك عن بيّنة، [**وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ**]. {الأنعام}.

مفهوم التنوير عند الغربيين:

وبداية نقول إن هذا المصطلح (التنوير أو الاستنارة)، بالمعنى الفكري والفلسفي الشائع، هو ترجمة للمصطلح الغربي الذي يذكر عادة تحت عنوان: حركة الأنوار أو فلسفة الأنوار أو عصر الأنوار أو فكر الأنوار:

بالفرنسية "philosophie des lumieres"، وبالإنكليزية "Enlightenment"، وبالألمانية "Aufklarung" وقد ترجمت إلى العربية بحركة التنوير أو حركة الاستنارة.

وحتى نفهم هذا المصطلح بالعربية يستحسن أن نتعرف على مفهومه وأبعاده في اللغات الأوروبية وفي تطور الفكر الغربي عموماً، والواقع أن حركة التنوير تشير إلى تلك الحركة الفلسفية التي بدأت في أوروبا في القرن الثامن عشر الميلادي، وجاءت بعد المذهب الإنساني وحركة النهضة الأوروبية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وقد تميزت هذه الحركة بفكرة التقدم وعدم الثقة بالتقاليد، وبالتفاؤل والإيمان بالعقل، وبالدعوة إلى التفكير الذاتي المستقل، والحكم

على أساس التجربة الشخصية (المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية بمصر) ويقابلها نزعة التعمية، وهي نزعة تتعارض مع نشر المعارف والأخذ بالمبادئ العقلية، وهو مصطلح قدحي ذمّي يعني النزعة الظلامية في مقابل التنوير أو حركة الأنوار (المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية بمصر).

وسنعرض فيما يلي شرحاً مكثفاً ومركزاً لفلسفة الأنوار في أوروبا نقتبسه من مرجع مهم من مراجع الفلسفة الغربية الحديثة، وهو معجم الفلسفات الكبرى Dictionnaire Des Grandes Philosophies الذي أعد تحت إشراف الأستاذ (لوسيان جيرفانيون Lucien Jerphagnon) Toulouse , 1973, PRIVAT.
فقد جاء في هذا المعجم حول هذا المصطلح ما يلي:

يشير هذا المصطلح إلى المذهب العقلاني في القرن الثامن عشر، والذي مهدت له بشكل واسع أعمال الفلاسفة السابقين من أمثال: سبينوزا، وريتشارد سيمون، وفونتنل، وبيير بايل وقبل كل ذلك نيوتن ولوك.

وليس من الممكن أن نحلل في صفحات قليلة، وبشكل متتابع،مذاهب الممثلين الرئيسيين لفلسفة الأنوار، أو أولئك الذين يمكن أن نلحقهم، رغم تنوعهم، بهذا التيار: في إنجلترا مثلاً: جون تولاند (1670 – 1722)، دافيد هيوم (1711 – 1776)، وفي ألمانيا: كريستيان وولف (1679 – 1754)، ليسينغ (1729 – 1781)، وفي فرنسا: مونتسكيو (1689 – 1755)، فولتير (1694 – 1778)، ديدرو (1713 – 1784)، دولامتري (1709 – 1751)، دولباخ (1723 – 1789)، وبصورة أقل يقيناً روسو والمركيز دوساد، هؤلاء هم الذين كانوا متأثرين بشكل واسع بهذه الفلسفة "فلسفة الأنوار" مع أنهم خالفوها في بعض النقاط الجوهرية.

ونريد هنا بالأحرى أن نحلل المقتضيات الأساسية لمفهوم فلسفة الأنوار:

إن فلسفة الأنوار هي فلسفة عقلانية متفائلة تريد الظهور علناً، وتريد إنارة كل العقول وتخليصها من النزعة الظلامية. وفي إطار هذا المقصد، مقصد التعميم الواسع ونشر الأنوار بشكل عام وفي جميع الأوساط، كتبت الموسوعة تحت إشراف "ديدرو"، تلك الموسوعة التي تشكل معجماً عاماً للعلوم والفنون والتقنيات (وقد صدرت بين عامي 1715 و 1772).

ولنلاحظ مع ذلك أن حركة البنّائين الأحرار (الماسونية) (التي قدم لها "أندرسون" مؤسساتها و قوانينها منذ عام (1723) كانت تنمو بشكل سريع جداً وتساند الأفكار الجديدة وقد أدانتها رسالة بابوية أطلقها "البابا كلمنت الثاني عشر" عام 1738) وهي تقدم خليطاً غريباً من فكر الأنوار ومن الروح العرفانية الإشراقية "ILLUMINISME".

ويمكن أن نلخص معالم فلسفة الأنوار عند الأوروبيين بما يلي:

☆ الهجوم على الدين وعلى السلطات القائمة وتسفيهها وذمها.
☆ الإشادة بالعقل الطبيعي، وشعارهم في ذلك: "إن أنوار العقل الطبيعي وحدها هي القادرة على قيادة بني الإنسان إلى كمال العلم والحكمة". وهذا يلخص بألفاظ بسيطة جداً كل برنامج حركة التنوير الغربية.
☆ يمكن أن نعتبر حركة التنوير حركة عقلانية ديكارتية معممة، أي تمديداً واسعاً يغطي جميع الميادين لعقلانية بقيت محدودة وخجولة عند "ديكارت" نفسه.
☆ الدعوة إلى عقلانية تجريبية حسب النموذج النيوتوني.
☆ حلول التحليل محل الاستنتاج العقلي النظري.
☆ اعتبار النظم الفلسفية الميتافيزيقية التي كانت سائدة في القرن السابع عشر أبنية خيالية.

☆ استبدال العقلانية التحليلية والنقدية ب"العقلانية الكبرى" التي كانت سائدة في القرن السابق.

☆ الإنسان معتبر ببساطة آلة أكثر تعقيداً من الحيوان.

☆ النظرة الحسية التجريبية الوضعية للأشياء تحل محل النظرة المتعالية التقديسية.

☆ الصراع الأساسي الذي تلتزم به حركة التنوير هو الصراع بين العقل التجريبي الوضعي النقدي وبين مضمون الإيمان الديني الغيبي.

☆ كانت حركة الإصلاح الديني قد طالبت بالعودة إلى مصادر الإيمان، أي إلى نصوص العهد القديم والعهد الجديد، لكن "سبينوزا" كان يطالب بأن يدرس النص الديني كأي نص عادي آخر، وكأي مجموعة من الوقائع بكل معطيات العقل النقدي ووسائله.

☆ نزعة الشك في النص المقدس في ثبوته وفي مصداقيته لكونه مثقلاً بالشروح والزيادات والتحريفات.

☆ الكتاب المقدس ليس سوى نسيج من الأساطير، والعقل المستنير يجب عليه أن يرفض هذه الخرافات التي هي من قبيل الطيرة،أو نزعة التطير.

☆ إذا كان معظم أبطال حركة التنوير قد بقوا مؤمنين بإله شخصي، "كفولتير" مثلاً، وبقوا يقبلون ديناً طبيعياً، أي يرون في فرضية إله خالق مطلباً طبيعياً من مطالب العقل فإنهم كانوا يرفضون أي دين موحى به.

هكذا كانت فلسفة التنوير (الأنوار) تؤكد إذن قيمة العقل الطبيعي والأنوار الطبيعية، ولكنها ترفض كل وحي، ترفض كل ما كان علم اللاهوت التقليدي ينسبه إلى العناية الإلهية واللطف الإلهي. فالعقل الطبيعي يكفي لإيصالنا إلى المعرفة. وبنفس الطريقة فإن هناك أخلاقاً طبيعية تكفي لضمان سعادتنا، بصرف النظر عن المحرمات التعسفية والتوجيهات المصطنعة، كما يدّعون.

((أشار اللورد "بروجهام" إلى الفيلسوف "فولتير" وصوّره وهو يؤدي واجباته الدينية على قمة جبل سنة 1775 تحت إشعاع الشمس المشرقة وهو يقول متوجهاً إلى الكائن الأعظم:

إني أؤمن بك، إني أؤمن بك... ثمّ فجأة ينتصب واقفاً ويضع قبعته على رأسه وينفض الغبار عن ركبتيه ويستعيد قسمات وجهه المغضن ثم يقول: هذا بالنسبة لك، أما بالنسبة للسيد الابن وللسيدة أمه، فالمسألة لها عندي شأن آخر)).

هذه الثقة بالطبيعة تميز بشكل واضح حركة التنوير، فهي تتضمن وتقتضي رفض عقيدة الخطيئة الأصلية، وبهذا وحول هذه النقطة بشكل جوهري كانت حركة الأنوار معادية للنصرانية.

لقد تبنت موقف المذهب الإنساني المعارض الذي كان معروفاً في القرن السادس عشر وعمقته. فالإنسان عندها سيد مصيره المطلق وليس تابعاً لرحمة تعسفية. والطبيعة الإنسانية بقواها الذاتية وحدها قادرة على تحقيق التقدم، وليست فاسدة في منبعها بسبب الخطيئة الأصلية. لقد أكدت هذه الحركة أن فلسفة معقولة وعاقلة ينبغي أن ترفض هذه الأسطورة المعيبة التي تقرر الخطيئة الموروثة والتي تجعل منها بشكل ما أمراً عضوياً بيولوجياً.

وقد كان رفض الخطيئة الأصلية يعني أيضاً رد طغيان الحكام المستبدين، الذين كانوا يسوغون سلطتهم المطلقة بفساد رعاياهم فساداً أصلياً، وهم كلهم أبناء آدم، أما إعادة الثقة بالإنسان فإنها تعني المناداة بضرورة التسامح والمطالبة بحرية التفكير والتعبير. لقد كانت فلسفة متفائلة، بل إن كلمة التفاؤل قد وضعت من قبلها في القرن الثامن عشر، فقد كان هناك ثقة كبيرة في العقل الإنساني والعلم الإنساني والتحولات العلمية الكبيرة والتحولات الاجتماعية والاقتصادية المتنامية لمواجهة حالات الخلل التي تحدث في الطبيعة وفي المجتمع،

فالتقدم العلمي والتقدم الاقتصادي المادي سيحل كل المشكلات وسيلبي كل الحاجات، وهكذا أعلن "كوندورسيه" سنة 1794:

((أن الإنسانية، وهي تزداد علماً ومعرفة كل يوم وبدون توقف، سوف ترى سلطتها على الطبيعة تزداد وتقوى كل يوم وكذلك الأمر بالنسبة لثرواتها وإمكانات سعادتها: فصلاحية الإنسان لبلوغ الكمال هي في الواقع بغير نهاية)).

وقد ورثت هذه الفلسفةَ بشكل مباشر ومثلتها في الأزمان اللاحقة كل من:

☆ الفلسفة الوضعية والوضعيين على اختلافهم.
☆ الاشتراكية والاشتراكيين على تنوعهم.
☆ النزعة الإنسانية من كل شكل ولون.

واضح إذن أن الطابع المميز لحركة التنوير وفلسفتها في أوروبا هو طابع عقلاني طبيعي مادي إنساني تحليلي نقدي بعيد عن الدين إن لم يكن معادياً له، يؤمن بالتقدم الإنساني الواسع والمستمر على أساس التفاؤل والثقة بقدرة الإنسان الذاتية وإمكاناته الخاصّة، وأهليته الكاملة لبلوغ سعادته بنفسه، وجميع الحركات الفلسفية والأدبية الأوروبية التي مثّلت حركة التنوير وقادتها تتميّز بالتشكيك في القيم التقليدية والمعتقدات الدينية، وبالميل نحو الفردية المطلقة، وبإبراز فكرة التقدم البشري العام، وبالمناهج التجريبية الوضعية للعلوم، وبتحكيم العقل في كل شيء. (معجم مصطلحات الأدب، مجدي وهبه). هذا هو معنى التنوير ومبادئه في أوروبة، فلننظر إلى دلالة هذا المصطلح واستخداماته في الخطاب العربي الحديث.

معنى التنوير في اللغة العربية وفي التراث الإسلامي:

معنى التنوير في اللغة العربية:

لا بد لنا قبل تحديد معنى التنوير كمصطلح ثقافي أو فلسفي في اللغة العربية الحديثة، أن نتعرف أولاً على معنى التنوير في اللغة وفي التراث الإسلامي.

التنوير في اللغة العربية مصدر الفعل المضعف (نوّر)، والفعل نوّر معناه أضاء، يقال نوّر الله قلبه: يعني هداه إلى الحق والخير، ونوّر الصبح أسفر، والتنوير هو وقت إسفار الصبح يقال: صلى الفجر في التنوير أي صلى الفجر في وقت الإسفار. واستنار بمعنى أضاء، ويقال: استنار الشعب، أي صار واعياً مثقفاً (المعجم الوسيط).

النّور في القرآن الكريم: يقول العلاّمة الراغب الأصفهاني في كتابه "مفردات ألفاظ القرآن": [النّور: الضوء المنتشر الذي يعين على الإبصار، وذلك ضربان: دنيويّ وأخرويّ.

فالدنيويّ ضربان: ضرب معقول بعين البصيرة، وهو ما انتشر من الأمور الإلهية: كنور العقل و نور القرآن، ومحسوسٌ بعين البصر وهو ما انتشر من الأجسام النيّرة كالقمرين والنجوم والنيّرات.

فمن النور الإلهي قوله تعالى: (**قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ**) {المائدة:15} وقوله تعالى: (**وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا**) {الأنعام:122}وقوله تعالى: (**مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا**) {الشّورى:52} وقوله تعالى: (**أَفَمَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ**) {الزّمر:22} وقوله تعالى: (**نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ**) {النور:35 }.

ومن المحسوس الذي بعين البصر قوله تعالى: (**هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا**) {يونس:5}، وتخصيص الشمس بالضوء والقمر بالنور من حيث إن الضوء أخص من النور، قال تعالى: (**وَقَمَرًا مُنِيرًا**) {الفرقان:61} أي ذا نور. ومما هو عامٌّ فيهما قوله تعالى: (**وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ**) {الأنعام:1} وقوله تعالى: (**وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ**) {الحديد:28}وقوله تعالى: (**وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا**) {الزُّمر:69}.

ومن النور الأخروي قوله تعالى: (**يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ**) {الحديد:12} وقوله تعالى: (**وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا**) {التحريم:8} وقوله تعالى: (**انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ**) {الحديد:13} وقوله تعالى: (**فَالْتَمِسُوا نُورًا**) {الحديد:13}.

ويُقال: أنار الله كذا ونوّره. وسمّى الله تعالى نفسه نورا من حيث إنّه هو المنوّر سبحانه، قال تعالى: (**اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**) {النور:35 }، وتسميته تعالى بذلك لمبالغة فعله. انتهى كلام الراغب في مفرداته.

معنى التنوير عند الصوفية: وتطلق عبارة فلسفة النور على فلسفة الإشراق عند السهروردي مثلاً، ومؤمن منور القلب: إذا دخل النور في قلبه انشرح وانفسح، وقد جاء في الحديث:

"من أحب أن ينظر إلى عبد نور الله قلبه فلينظر إلى حارثة" قيل وما علامة ذلك يا رسول الله: فقال: التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود، والاستعداد للموت قبل نزوله".

وسميت الصوفية بالنورية أخذاً من هذا الحديث، كما أن الصوفية يطلقون كلمة النور على الحق سبحانه وتعالى، ويسمونه أيضاً نور الأنوار، والنور المحيط والنور القيوم، والنور المقدس، والنور الأعظم الأعلى، ونور النهار، (د.عبدالمنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية).

وفي معجم" ألفاظ الصوفية" للدكتور حسن الشرقاوي أن النور يقصد به اليقين بالحق، والهدى، واطمئنان القلب به، ويذكر النور بضده دائماً، وهي الظلمات التي يراد بها الشكوك والشبهات. كما يراد بالنور المعارف والحقائق التي تجلب اليقين في العقائد، كما يقصد بالنور الكتاب السماوي كما في قوله تعالى: [يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا] {النساء:174}.

ويمكن أن يحمل معنى النور على النبي الذي يجيء بما ينير السبيل.

وعند الإمام الغزالي: النور هو العلم اللدني أو الوهبي أو العلم الإلهامي وهو نور يقذفه الله في قلب المؤمن.

ولا ننسى في هذا الإطار العنوان الموحي لكتاب الصوفي الشهير إبن عطاء الله الاسكندري، وهو "التنوير في إسقاط التدبير".

معنى التنوير في الثقافة العربية الحديثة: يقترب معنى التنوير في الاستخدام الثقافي العربي الحديث من معنى الوعي بالحاجة إلى التقدم وإلى الإصلاح والتجديد واليقظة والنهضة. والاستنارة تفيد معنى الفهم والثقافة والاطلاع والاقتناع بضرورة التغيير والتقدم، ويقابلها التزمت والجمود والتمسك بالعادات والتقاليد القديمة بدون تمييز، والانغلاق على النفس ورفض الحوار والتفاعل مع الآخرين.

لكن للتنوير معنى اصطلاحياً فلسفياً خاصاً، فهو الاستخدام العام لعقل الإنسان في جميع القضايا، وتبني شعار "لا سلطان على العقل إلا للعقل"، وهو شجاعة استخدام العقل ولو كان ذلك ضد الدين وضد النص، والدعوة إلى تجاوز العقائد الغيبية، والإيمان بقدرة الإنسان الذاتية على الفهم والتحليل والتشريع، والدعوة إلى الدولة العلمانية، وتجاوز النص الديني أو إهماله أو تفسيره تفسيرات بعيدة عن سياقه وعن قواعد التفسير الموضوعية، وهو الدعوة إلى المنهج التجريبي الحسي المادي واعتباره المنهج الوحيد الجدير بالثقة والاتباع.

والواقع أن هذا المصطلح قد اكتنفه في العصر الحديث كثير من الغموض والتعمية وكثير من الخلط والتلبيس حتى أصبح من الكلمات الفضفاضة التي تحشى بمعاني مختلفة، أو بتعبيرنا الأصولي أصبح من الألفاظ المجملة والمشتركة، وسواء أكان ذلك بقصد أم بدون قصد.

وقد أصبحت كلمة التنوير أو الاستنارة مؤخراً كلمة محورية في الخطاب السياسي والفلسفي العربي، لكن تعريفات التنوير والاستنارة في الأدبيات العربية تعريفات عامة مثل:

حق الاجتهاد والاختلاف، وشجاعة استخدام العقل، ولا سلطان على العقل إلا لسلطان العقل، والاستخدام العام لعقل الإنسان في جميع القضايا.

ولذلك وجدنا كلمة التنوير تختلط أحياناً بكلمات الوعي والنهضة واليقظة والإصلاح والتجديد والتقدم والترقي والتمدن وغيرها من الكلمات والمصطلحات المقاربة، فكان لزاماً علينا أن نحدد المعنى الحقيقي لهذا المصطلح وأن نميزه عن غيره ونحدد اتجاهاته وألوانه وأطيافه، حتى لا تختلط الأمور ولا تلتبس المفاهيم، وحتى يكون الحكم مؤسساً على تصور سليم ومعرفة بينة.

يطلق مصطلح التنوير في الخطاب العربي الحديث بشكل عام على حركة التوعية والتثقيف والتحديث والتجديد التي حدثت في العالم الإسلامي منذ قرنين من الزمان واتسمت بتأثرها بالطريقة الغربية وبإعجابها بالغرب وعلومه وتقدمه الفكري والعلمي وبتيار النهضة والإحياء الذي عرف فيه في القرون الأخيرة، بل إن هناك من يقول بأن تيار التنوير في العالم العربي الحديث بدأ مع الحملة الفرنسية البونابارتية على مصر 1798م، وما أحدثته هذه الحملة من صدمة ثقافية وحضارية ووعي فكري وثقافي، وقد وجدنا من ينظر إلى هذه الحملة اليوم نظرة إيجابية استحسانية، ويطالب بإعادة تقويم هذه الحملة وإعادة تحليل أهميتها وآثارها والحكم عليها من وجهة النظر التنويرية التقدمية التاريخية!!.

ولكن لنا أن نتساءل: هل فهم رجال الإصلاح والتجديد المسلمون التنوير كما فهمه رواد حركة التنوير في أوروبا؟ وهل اقتفوا أثرهم حذو النعل بالنعل والقُذّة بالقُذة؟ أم أنهم فهموه بمعنى الإصلاح والتجديد والتحديث من الداخل وفي إطار منظومة العقائد والقيم الإسلامية الأساسية مع اختلاف في الدرجة والمقدار؟ وهل يجوز أن نضع جميع دعاة الإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي الحديث في سلة واحدة وأن نضمهم في حُزمة واحدة؟ وهل هناك تنوير واحد أم "تنويرات" أي أنواع متعددة من التنوير قد تختلف قطبياً وجذرياً، وقد تتنوع في المسارات والطرائق؟ هل يمكن الحديث عن تنوير إسلامي وتنوير علماني وضعي؟

لقد ذكر أحد الباحثين في التنوير الحديث أن التنوير الغربي هو تنوير علماني يستبدل العقل بالدين ويقيم قطيعة مع التراث، وأن التنوير الإسلامي هو تنوير إلهي لأن الله والقرآن والرسول أنوار تصنع للمسلم تنويراً إسلامياً متميزاً يرسم معالمه أعلام التجديد الإسلامي المعاصر: ولنلاحظ هنا التقارب بين مصطلحي التنوير والتجديد.

وقد ميّز كاتب آخر "محمد جلال كشك" بين رجال التنوير الحقيقيين وبين التنويريين المضللين الذين تدق لهم الطبول هنا وهناك (جهالات عصر التنوير: قراءة في فكر قاسم أمين وعلي عبد الرازق) ص 3 -10.

وقد كتب الدكتور "محمد عمارة" كتاباً كاملاً عن "الإسلام بين التنوير والتزوير" دار الشروق، القاهرة 2002م، كما أصدر كتيباً حول فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين في سلسلة (نحو عقلية إسلامية واعية) رقم "17" – دار الصحوة للنشر 1995. وكان التنوير عنده يعني تكوين عقلية إسلامية واعية تكون أساس نهضة إسلامية شاملة، وشتان بين هذا المفهوم للتنوير وبين مفهوم رواد التنوير الغربي العلماني، كما يتجلى ذلك في سلسلة من الرسائل القيمة عنوانها (في التنوير الإسلامي) تمييزاً له عن التنوير العلماني!.

والـذي يلفـت النظـر أن هـذا الاتجـاه يـذكر نمـاذج مـن رجـال التنـوير الحقيقـيين مـن أمثـال "الشـيخ محمـد الخضـر حسـين"، و "الشـيخ عبدالحميـد بـن باديس" وكثير من رجال الإصلاح والتجديد الذين ظهروا في العالم الإسلامي في القرنين الأخيرين، لذلك فإننا نلاحظ أنّ هذا الاتجاه لا يفرق كثيراً بين رجال التنوير ورجال النهضة والإصلاح والتجديد.

(أنظر كتاب "ابن باديس، فارس الإصلاح والتنوير" لمؤلفه الدكتور محمد بهيّ الدين سالم، دار الشروق 1420 هـ).

بـل إنّ كـثيراً مـن الأسمـاء والرمـوز الـتي ينتحلـها دعـاة التنـوير الغربـي العلماني ويحاولون تصويرها على أنها من رواد حركة التنوير بمفهومهم العلماني الغربي للتنوير، هي عند التحقيق والبحث الرصين، بعيدة كل البعد عن مفهوم التنوير الغربي ومفرداته وأهدافه، وهذا ما يشير إلى أنّ التنويريين الغربيين الجدد يقومون بعملية خلط وتدليس وتلبيس أقلُّ ما توصف به هو أنها عملية غير دقيقة وغير أمينة وغير منهجية.

فهـل نـترك مصطلح التنـوير لأولئـك المفكـرين والـدعاة المتغـربين المتنكـرين لعقيـدة الإسلام وقيمـه المقتفين أثر حركـة التنـوير الغربيـة وخصائصـها، ونحـتفظ بمصطلح التجديد والإصلاح لمفكري الإسلام في العالم الإسلامي الحديث على اختلاف طرائق تفكيرهم وعملهم مـاداموا لم يتنكـروا للمرجعيـة الإسـلامية في أصولها ومقاصدها الأساسية؟.

الموضوع لم يحسم بعد، ونحن لا نرى بأساً في استخدام مصطلح التنوير بمعناه العام المجمل المشترك مع تحديد المراد منه وتقييده بالأوصاف التي تبين نوعه وتحدده.

فلقد كثرت دعاوى التنوير في العالم الإسلامي الحديث وأصبح لها منابر ودعاة كثيرون رغم اختلاف البواعث والخطط والأهداف، وقد سلكت هذه الدعاوى،

منذ قرنين من الزمان، أي منذ بداية النهضة الإسلامية الحديثة، عدة مسالك، وكان لها عدة اتجاهات.

أنواع التنوير في العالم الاسلامي الحديث:

لعلني أجتهد في ذلك وأصنف هذه الاتجاهات والتيارات في صنفين رئيسيين:

- الصنف الأول: وأسميه التنوير التغريبي العلماني التحريفي.
- الصنف الثاني: وأسميه التنوير الإسلامي التجديدي الأصيل.

1. التنوير التغريبي العلماني التحريفي:

وينقسم إلى اتجاهين هما:

أ. التنوير التغريبي العقلاني الوضعي الراديكالي.

ب. التنوير التغريبي العصراني التحريفي.

2. التنوير الإسلامي التجديدي الأصيل:

ونقسمه إلى اتجاهين اثنين هما:

أ. التنوير الإسلامي التجديدي التحديثي.

ب. التنوير الإسلامي التجديدي المحافظ.

أولاً: التنوير التغريبي العقلاني الوضعي الراديكالي:

وهذا الاتجاه يكاد أن يكون انعكاساً للتنوير الغربي في أوروبا في منطلقاته وأهدافه ومن حيث اتباع المنهج الوضعي المادي التجريبي وما أدى استخدامه إلى الإلحاد أو إنكار الوحي أو العلمانية الدنيوية أو الدعوة إلى تجاوز الإيمان بالغيبيات والأخلاق الدينية ومتابعة مقررات الحضارة الغربية المادية، وكان أكثر من تبع هذا

الاتجاه ودعا إليه في المرحلة الأولى أناسٌ من غير المسلمين نذكر منهم على سبيل المثال طائفة من المثقفين والصحفيين الموارنة أو الأقباط:

(أمين شميل 1828 – 1897) وهو أول دعاة استبدال العامية بالفصحى، و(شبلي شميل 1860 – 1917) المبشر بالإلحاد عن طريق الداروينية والفلسفة الوضعية والمادية. و(فرح أنطون 1874 – 1922) داعية العلمانية والمفسر لفلسفة ابن رشد تفسيراً مادياً، و(يعقوب صروف 1852 – 1927)، و(فارس نمر 1856 – 1951)، و(شاهين مكاريوس 1853 – 1910) الذين أصدروا مجلة "المقتطف" لتدسّ الشك واللاأدرية والإلحاد بواسطة النظريات العلمية الغربية ذات الخلفية الفلسفية الوضعية والمادية، و(سلامة موسى 1888 – 1958)، و(لويس عوض) و(غالي شكري) وغيرهم...

ويمكن أن يدرج ضمن هذا الاتجاه بعض المسلمين عن وعي وقصد أو عن غير وعي وقصد، منهم على سبيل المثال: د.زكي نجيب محمود، د.فؤاد زكريا، د.جابر عصفور الكاتب المصري المعاصر الذي يقود اليوم حملة إحياء حركة التنوير بالمفهوم التغريبي حيث يأسى اليوم على مصيرها بعد مائة عام ويسمي ذلك "محنة التنوير"، ومنهم أيضاً الدكتور محمد أركون، والدكتور صادق جلال العظم، والدكتور الطيب التيزيني، والدكتور عاطف العراقي وغيرهم.

والحقيقة أن التنوير في محنة وأزمة ولكن ليس عندنا فقط بل عند الأوروبيين والغربيين عامة أيضاً، ولكنها محنة التنوير العقلاني المادي الوضعي وأزمته الناشئة عن تناقضاته الداخلية ونتائجه العبثية اللاإنسانية، وهناك كثير من المفكرين اليوم أصبحوا أكثر جرأة في انتقاد حركة الاستنارة العقلية المادية المتطرفة وما قادت اليه الغرب، والعالم وراءه، من ضياع وصراعات وانتكاس في الغايات والممارسات، وانسداد في أفق المعرفة والمصير الانساني إلى درجة القول بأن منطق الاستنارة المضيئة والتنوير المشرق يقودنا بالضرورة إلى الاستنارة المظلمة والتنوير الظلامي (انظر التحليل الرائع الذي كتبه المفكر الألمعي الأستاذ الدكتور

عبد الوهاب المسيري في كتابه: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج1 ص/181 وما بعدها، وكذلك ص/286 وما بعدها).

والحقيقة أن قلة قليلة من المفكرين المسلمين تصرح بهذا النوع من التنوير بمفهومه المادي الوضعي الراديكالي لأن ذلك يعني إنكار الأصل الإلهي للدين وإنكار الوحي الإلهي والأخذ بمفهوم الإنسان الطبيعي والدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية، والنظر إلى الدين على أنه إنتاج إنساني اجتماعي تاريخي.

على أن هناك كثيراً من المتنورين الوضعيين الماديين يخفون مواقفهم الحقيقية ويتسترون وراء أنواع واتجاهات أخرى من التنوير خوفاً من التصريح والمواجهة وما يترتب عليهما، ولتعرفنّهم في لحن القول!!

ثانياً: التنوير التغريبي العصراني التحريفي:

وهو اتجاه نشأ في العالم الإسلامي في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، يسعى إلى محاولة إيجاد مواءمة بين الإسلام وبين الفكر الغربي المعاصر، عن طريق إعادة النظر في تعاليم الإسلام ونصوصه وتأويلها تأويلاً جديداً ينسجم مع المعارف والأوضاع العصرية السائدة. إنه اتجاه يسعى إلى محاولة التوفيق بين الدين والعصر الحديث بإعادة تأويل الدين وتفسير تعاليمه في ضوء المعارف العصرية السائدة. وقد تناول عدد من الباحثين هذه الظاهرة بالعرض والتحليل واستعمل بعضهم مصطلح "العصرانية" "modernism" لوصفها وإن كان عدد من الكتاب قد فضل استعمال لفظ "التجدد" أو "التطوير" أو " التحديث" أحياناً وأحياناً لفظ "التجديد".

والعصرانية لا تعني مجرد الانتماء إلى العصر، بل تعني وجهة نظر في الدين مبنية على الاعتقاد بأن التقدم العلمي والثقافة المعاصرة يستلزمان إعادة تأويل التعاليم الدينية التقليدية على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة، ولو أدى ذلك إلى تطويع مبادئ الدين وأحكامه لقيم الحضارة الغربية ومفاهيمها وإخضاعها لتصوراتها ووجهة نظرها في شؤون الحياة.

أما في العالم الإسلامي فقد كان رائد العصرانية فيه هو (سيد أحمد خان" 1232 – 1315"هـ – 1817 – 1898م)، فقد كان "سيد خان" أول رجل في الهند الحديثة ينادي بضرورة وجود تفسير جديد للإسلام: تفسير تحرري وحديث وتقدمي، وقد وصف الأستاذ العلاّمة السيد "أبو الحسن علي الحسني الندوي" مدرسته التي أنشأها بأنها قامت ((على أساس تقليد الحضارة الغربية وأسسها المادية، واقتباس العلوم العصرية بحذافيرها وعلى علاّتها، وتفسير الإسلام والقرآن تفسيراً يطابق ما وصلت إليه المدنية والمعلومات الحديثة في القرن التاسع عشر المسيحي، ويطابق هوى الغربيين وآراءهم وأذواقهم والاستهانة بما لا يثبته الحس والتجرية ولا تقرره علوم الطبيعة في بادئ النظر من الحقائق الغيبية)) "الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية" للأستاذ الندوي، صفحة 65 طبعة دار القلم بالكويت – طبعة 5 عام 1405هـ 1985م.

ولم يكن "سيد خان" أول ممثل للنزعة العصرانية فحسب، بل كان نموذجاً كاملاً لها، وكل الذين جاؤوا من بعده لم يضيفوا شيئاً جديداً بل كانوا يعيدون صياغة أفكاره بصورة أو بأخرى.

وقد حدث اضطراب واختلاف كبيران في تصنيف بعض رواد هذا الاتجاه وتحديدهم توسيعاً أو تضييقاً، وتغليباً لجانب من جوانب آرائهم واجتهاداتهم أو لموقف معين في بعض مسائل الفقه أو الأصول، وقد وجدنا من يسلك ضمن هذا الاتجاه علماء وشخصيات متباينة في مقاصدها ومناهجها: منهم تلامذة "سيد أحمد خان" نفسه، وأشهرهم: شراغ علي، وسيد أمير علي، وخدا بخش الشاعر، وغلام أحمد برويز، وخليفة عبد الحكيم، ومولانا محمد علي أحد قادة حركة الأحمدية القاديانية، وهناك من يضع المفكر الإسلامي الكبير "محمد إقبال" ضمن هذا الاتجاه بسبب بعض الأخطاء والتناقضات والآراء الخاصة التي لا يخلو منها مفكر مجتهد، وإنما العبرة بمنهجه العام وخطته المتكاملة.

وهناك كثيرون يدرجون علماء وروداً آخرين مثل: رفاعة الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، والشيخ الإمام محمد عبده وبعض تلامذته كالأستاذ قاسم أمين وعلي عبد الرازق وطه حسين وأحمد لطفي السيد وسعد زغلول ومحمد حسين هيكل باشا، وفي الفترة المعاصرة: محمد أسد ومحمد فتحي عثمان ومحمود الشرقاوي والشيخ عبد الله العلايلي (لبناني) ومحمد احمد خلف الله وأخيراً حسن حنفي ونصر حامد أبو زيد ومحمد شحرور وغيرهم، ضمن قائمة التنوير التغريبي العصراني التحريفي.

وقد حاول بعض دعاة الاتجاه الأول من اتجاهات التنوير وهو اتجاه التغريب العلماني الوضعي الراديكالي أن يسحبوا إلى معسكرهم شخصيات من هذا الاتجاه الثاني وأن يؤكدوا أنهم حملة التنوير ورموزه في العصر الحديث، وهم يقصدون التنوير التغريبي اللاديني أو المعادي للدين، وواضح أن هناك خلطاً وتلبيساً يقتربان من التزوير والانتحال الكاذب، وأن القضية أدق من ذلك وأعمق، وأن كلمة التنوير تستخدم بمعانٍ مختلفة ينبغي تحديدها والتمييز بينها والاحتراس عند استخدامها.

ثم إنّ الحكم على كل شخصية من هذه الشخصيات وعلى انتمائها أو اندراجها تحت هذا النوع أو ذاك، يتقرر طبقاً للقواعد الأربع التالية:

1. مدى التزامها بالإسلام وبالفكر الديني عموماً.
2. مدى التزامها بالمرجعية الإسلامية في أصول الإسلام وقواعده الأساسية.
3. النظر إلى إنتاج هذه الشخصية بشكل كامل دون اجتزاء بعضها وإهمال البعض الآخر الذي قد يكون أصدق تعبيراً عن مقاصدها.
4. النظر إلى حياة كل شخصية على أنها حياة متطورة وليست جامدة، ولا يجوز الحكم عليها من خلال مرحلة من مراحلها دون نظر إلى بقية المراحل، والعبرة بما استقرت عليه هذه الشخصية في مراحل حياتها الأخيرة، والعبرة بالخواتيم كما نقول.

وعلى كل حال فقد يكون من المستحسن أن نقدم طائفة من ملامح هذا الاتجاه، نذكر منها:

- اعتبار القرآن الكريم وحده الأساس لفهم الإسلام، وعدم الاعتماد على الأحاديث.
- الاعتماد في فهم القرآن الكريم على نص القرآن وحده وعلى المعارف والتجارب الذاتية في كل عصر.
- الاعتماد على مفهوم المحكم والمتشابه في القرآن الكريم لتفسيره تفسيراً عصرياً موافقاً لقوانين الطبيعة وتجارب الشعوب.
- هناك في القرآن الكريم معانٍ ثانوية وفرعية ليست مقصودة من تنزيل القرآن الكريم وهي مأخوذة من بيئة العرب ومعارفهم وظروفهم التاريخية، وبالتالي فإنّ ذكر القرآن الكريم لها لا يعني أنها حقائق مسلّمة.
- لا يقبل من الأحاديث إلا ما يتفق مع نص القرآن وروحه وما يتفق مع العقل والتجربة البشرية وما لا يناقض حقائق التاريخ الثابتة.
- لا يعترف هذا الاتجاه بالإجماع مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي، ويرفض الأخذ بإجماعات الصحابة.
- الدعوة إلى الاجتهاد في جميع المجالات وإطلاق العنان للعقل والتجربة والقوانين الاجتماعية والطبيعية في عملية تفسير القرآن الكريم واستنباط الأحكام، وعدم التحرج من أن يؤدي ذلك إلى فوضى فكرية بسبب كثرة الأخطاء، لأن تباين وجهات النظر والحرية الواسعة في الفهم والاجتهاد هي الوسيلة الوحيدة لتقدم الأمة كما يدّعون.
- عدم تقديس التراث، وإعادة النظر فيه من كل جوانبه وبدون أي تحفظ.
- اعتبار التجديد الديني تطوراً واعتبار التطور الديني قمة التجديد الحق.
- التطور يشمل الدين في جوانبه المختلفة: العقائد والعبادات والمعاملات، فليست فيه أحكام تبقى مع بقاء الزمن ولا ينالها أي تغيير.(أمين الخولي، المجددون "ص58").

وتندرج تحت هذا الاتجاه جميع محاولات التفسير الحديثة والمعاصرة وجميع محاولات التطوير والتغيير التي لا تلتزم بالمرجعية الإسلامية ابتداءً ولا تلتزم بذاتية الإسلام وتميزه، وتتبنّى، في فهم النص وتفسيره، أدوات وآليات غريبة عن طبيعة الوحي ومصدره الإلهي وبعيدة عن قواعد وأصول التفسير والاستنباط المعتمدة في اللغة العربية والتي تجعل من النص دليلاً هادياً ومرجعاً ضابطاً وموجهاً.

ونقصد بتلك المحاولات جميع المشروعات التي تنتهي تحت اسم تطوير الفهم والتفسير، وتثوير النص، ودراسته كمعطى مغفل، وتطبيق المناهج الدلالية الحديثة عليه، إلى الالتفاف على النص كمعطى إلهي متعال، وبالتالي إلى تطويعه أو تفريغه أو تعطيله أو تحييده، بحيث يصبح النص قطعة للزينة والتمويه ويستخدم أداة "شرعية" مخادعة لإسقاط جميع الآراء والأهواء والمصالح أو المفاسد عليه، تحت ذريعة أن القرآن حمّال أوجه، وهذا أخطر ملامح التنوير التغريبي التحريفي وأخبثها بامتياز.

إنّ هذا التنوير التحريفي سينتهي بنا بالضرورة إلى إسلام آخر، إسلام غريب الملامح والقسمات، بل إلى إسلام "كاريكاتوري"مضحك الشكل والصورة كالذي نراه من أشكالنا وصورنا في المرايا المحدّبة، فلا نكاد نعرف فيه طعم الإسلام ولا لونه ولا روحه أو رائحته وهذه قمة البهلوانية والتهريج باسم التثوير والتنوير، بل قد يكون ذلك شكلاً من أشكال الباطنية الحديثة.

ثالثاً: التنوير الإسلامي التجديدي التحديثي:

وهو اتجاه تجديدي إسلامي يهدف إلى إحياء الإسلام نقياً صافياً من البدع والانحرافات والالتزام بأصول الدين ومصادره الأصلية، وبخاصة القرآن الكريم والسنة الصحيحة الثابتة، ويتجلى بالدعوة إلى مقاومة الجمود والعصبية والتقليد، وإلى فتح باب الاجتهاد طبقاً لضوابطه وشروطه، لتحديث حياة المجتمع الإسلامي وحل المشكلات الحديثة التي تطرأ بسبب تطور الأوضاع وصلة العالم الإسلامي

بالعوالم الأخرى، ولكن طبقاً لمنهجية الإسلام نفسه وآليات التفسير والاستنباط المعتمدة عند علماء الأمة الإسلامية ومجتهديها مع تنّوع واختلاف هنا وهناك.

والمهم أنّ هذا الاتجاه التنويري التجديدي يلتزم بالمرجعية الإسلامية في منطلقاته وأهدافه وأدواته، ويعتبر التحديث مختلفاً جداً عن التغريب، فالمرفوض هو التغريب، أما التحديث فهو مطلب إسلامي وفطري عميق، وهاهنا مروحة كبيرة واسعة تندرج تحتها حركات إسلامية شتى، وجماعات علمية دعوية متعددة، ومدارس وجامعات، ومؤسسات مالية واقتصادية واجتماعية وخيرية، وعلماء ومفكرون وكتّاب مسلمون في كل قطر إسلامي وخارج أقطار العالم الإسلامي في الغرب أو الشرق.

وهذا الاتجاه هو بلا شك اتجاه تنويري: ولكنه اتجاه تنويري إسلامي بالدرجة الأولى، وهو اتجاه تجديدي، بمعنى أنه يسعى إلى تجديد الدين وإحيائه عقيدة وشريعة ومنهج حياة، وهو اتجاه تحديثي، بمعنى أنه يريد أن يعيش العصر الحديث في إطار أصوله الثابتة الراسخة، وهو لذلك يؤمن بالتغيير والتطوير، ولكنه التغيير والتطور في الأشكال والأساليب والأدوات في إطار علاقة تأثيرية متبادلة ومتفاعلة بين الثوابت والمتحولات وبين الخالد والمؤقّت وبين الفطري الدائم والاجتماعي العارض، بحيث لا يكون التطور تحريفاً ومسخاً وانفلاتاً، ولا يكون الثبات جموداً وتحنطاً على شكل واحد وأسلوب واحد، وهي إشكالية ليست سهلة كما يُظن، بل تحتاج إلى بصيرة وفقه ودين، وهي مَزَلّة أقدام وَمِضَلَة أفهام.

ولذلك فإننا نفهم كيف حدثت بعض الأخطاء والشطحات عند بعض ممثلي هذا الاتجاه حتى طمع في تصنيفهم بعض "التنويريين" التغريبيين في خانة التنوير الوضعي العلماني اللاديني، ونزع إلى تصنيفهم بعض التنويريين الإسلاميين المحافظين في خانة التنوير التغريبي التحريفي: وأقصد بهؤلاء شخصيات كبيرة ورموزاً شهيرة كانت ولا تزال موضع جدل وتجاذب، أمثال:

رفاعة الطهطاوي، و جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده والشيخ عبد الرحمن الكواكبي وسعد زغلول وقاسم أمين وطه حسين وعلي عبد الرازق ومحمد حسين هيكل باشا، وخير الدين التونسي، والشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور صاحب "تفسير التحرير والتنوير" والكتاب العظيم الرائد "مقاصد الشريعة الإسلامية"، والأستاذ علاّل الفاسي في كتابه المشهور "مقاصد الشريعة ومكارمها".

ومن الفترة المعاصرة كتّاب ومؤلفون من أمثال: محمد أسد، ومحمد فتحي عثمان، ومحمود الشرقاوي، والشيخ عبد الله العلايلي، والشيخ أمين الخولي، وجمال الدين عطية وحسن الترابي ومحمد عمارة وفهمي هويدي وغيرهم من أمثال: د.عبد العزيز كامل، و د.أحمد كمال أبو المجد، و د.راشد الغنوشي، و د.محمد سليم العوّا وغيرهم.

ولست هنا بصدد تصنيف هؤلاء أو أولئك ووضعهم في هذا الاتجاه أو ذاك، كما أنني لست بصدد الدفاع عن بعض هؤلاء، وإيجاد التفسيرات والمسوّغات لموقف هذا أو ذاك.

ولكنني أريد أن أؤكد على عدة نقاط يمكن أن تصلح دليلاً لنا في هذا الاتجاه:

1. تجنب سوء الظن وتجنب الحكم على النوايا دون دواعٍ قوية.
2. القبول بالاختلاف والتنوع في إطار الوحدة.
3. التأكيد على الالتزام بالفكر الديني عموماً وبالإسلام كدين موحى به بشكلٍ خاص.
4. التأكيد على الالتزام بالمرجعية الإسلامية طبقاً لأصول الإسلام وقواعده الأساسية.
5. الحكم على الإنتاج الفكري لكل شخصية بشكل متكامل دون اجتزاء أو ابتسار.
6. النظر إلى حياة كل شخصية على أنها حياة متصلة ومتطورة، واعتبار ما استقرت عليه هذه الشخصية في مراحل حياتها الأخيرة هو الأساس.

وفي إطار هذه المعايير نجد مفكراً إسلامياً تنويرياً يستعرض إنتاج عدد من رموز التنوير في العالم الإسلامي الحديث ويبين براءتهم من فكر التنوير الغربي والتحريفي، ويدافع عنهم بحسب النظرة الكلية الشاملة لحياتهم وإنتاجهم وهم: رفاعة الطهطاوي و جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده و الشيخ علي عبد الرازق والدكتور طه حسين والزعيم سعد زغلول، والدكتور محمد حسين هيكل باشا.

وأياً ما كان الأمر، فإنّ هذا الموضوع الشائك يستحق مزيداً من البحث والتأمّل والأناة ولا يجوز أن نتعامل معه بخفة وتسرّع وانفعال.

على أنّ هناك عشرات من رواد هذا الاتجاه التنويري الإسلامي على اتساع أقطار العالم الإسلامي، شهد لهم الجميع بالدين والعلم والإخلاص، وبأنهم فعلاً من رواد النهضة الإسلامية الحديثة والمعاصرة ومن رجال التنوير الإسلامي التجديدي الأصيل، وإن لم يخل بعضهم من بعض الانتقادات والتصويبات، بل والاتهامات بأنهم وقعوا في مطب المجاملة أو المسايرة أو التنازل أو تأثّروا بشكل أو بآخر، وفي القليل أو في الكثير، بمعطيات الحياة الحديثة ومظاهر الحضارة الغربية فسلكوا نزعة تحديثية تجاوزت حدود المشروع والمقبول في الفروع أو في الأصول.

التنوير الإسلامي التجديدي المحافظ:

وهو اتجاه إسلامي تنويري تجديدي بأكثر معاني التنوير الإسلامي حيْطة وحذراً خشية الانزلاق إلى نزعة تحريفية أو تطويعية تحت اسم التطور أو التحديث. والحقيقة هي أنّ هذا الاتجاه يمثل اتجاه التجديد بمعناه المأثور في الحديث النبوي الشريف [إنّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها] رواه أبو داوود في سننه عن أبي هريرة رضي الله عنه، ورواه الطبراني والحاكم والبيهقي، وهو حديث صحيح.

وهنا يتطابق معنى التنوير ومعنى التجديد، ويتحدد التنوير الصحيح المقبول بتجديد الدين وإحيائه، أو بتعبير مجمل آخر: بإعادة الدين إلى ما كان عليه في عهد النبوة وفي عهد السلف الأول، لكن لهذا المعنى المجمل تفصيلاً يتضمن المحافظة على نصوص الدين الأصيلة من الضياع ومن الاختلاط بغيرها، وهذا يعني إيجاد طريقة علمية واضحة لتوثيق وتصحيح النصوص الأصلية للكتاب والسنة باعتبارها قوام الدين ومرجعيته الأساسية، ويتضمن أيضاً نقل المعاني الصحيحة للنصوص، وإحياء الفهم السليم لها كما بينها الرسول صلى الله عليه وسلم وكما فهمها الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، كما يتضمن العمل بمقتضى الكتاب والسنة وتطبيقهما في واقع حياة الفرد والجماعة، وهذا لا يعني استبعاد الاجتهاد من مفهوم التجديد، بل إنه لا يمكن ربط الحياة ومتغيراتها بالدين إلا بالاجتهاد الذي يقوم به العقل المسلم اليقظ في ظل أصول الدين ونصوصه الأصلية وفهم السلف الصالح، لكنّ الذي ينبغي أن يوضّح هنا أن التجديد لا يعني الابتداع في الدين.

ويمكن إجمال عناصر هذا التنوير التجديدي المحافظ على النحو التالي:

1. السعي لإحياء الدين وبعثه وإعادته إلى ما كان عليه في عهد السلف الأول.
2. حفظ النصوص الأصلية صحيحة نقية حسب الضوابط والمعايير السليمة.
3. سلوك المناهج السليمة لفهم نصوص الدين وتلقي معانيها عن الأجيال والقرون الخيّرة.
4. جعل أحكام الدين نافذة مهيمنة على أوجه الحياة المختلفة والمسارعة لرأب الصدع في العمل بها وإعادة ما ينقض من عراها.
5. وضع الحلول الإسلامية لكل طارئ واستنباط الأحكام لكل حادث، وتوسيع دائرة أحكام الدين لتشمل ما كان نافعاً متفقاً مع نصوص الدين ومقاصده وكلياته.
6. تمييز ما هو من الدين حقيقة وما يلتبس به، وتنقية الدين من الانحرافات والبدع سواء كانت ناتجة من عوامل داخلية في المجتمع الإسلامي أو بتأثيرات خارجية.

وقد جمعت الموسوعة الميسّرة هذه العناصر الستة في التعريف الجامع التالي للتجديد في الاصطلاح الإسلامي:

التجديد: "هو إحياء وبعث معالم الدين العلمية بحفظ النصوص الصحيحة نقية وتمييز ما هو من الدين مما هو ملتبس به وتنقيته من الانحرافات والبدع النظرية والسلوكية، وبعث مناهج النظر والاستدلال لفهم النصوص على ما كان عليه السلف الصالح، وبعث معالمه العملية بالسعي لتقريب واقع المجتمع المسلم في كل عصر إلى المجتمع النموذج الأول من خلال وضع الحلول الإسلامية لكل طارئ، وجعل أحكام الدين نافذة مهيمنة على أوجه الحياة، ووضع ضوابط لاقتباس النافع الصالح من كل حضارة على ما أبانته نصوص الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح"(*).

ويمثل هذا الاتجاه في العصر الحديث رواد المدرسة الإصلاحية السلفية منذ دعوة الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب (ت 1206هـ) وحتى عصرنا الحالي.

ويمثل هذا الاتجاه من العلماء والمفكرين والدعاة بعد الشيخ ابن عبد الوهاب، الإمام الشوكاني (1250هـ)، والأمير صديق حسن خان، والشيخ شهاب الدين الألوسي (1270هـ)، والشيخ محمد جمال الدين القاسمي (1332هـ)، والشيخ محمد رشيد رضا(1354هـ)، والسيد محب الدين الخطيب (1389هـ)، والدكتور مصطفى حلمي، والدكتور محمد رشاد سالم، والدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، والشيخ محمد ناصر الدين الألباني، والشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ محمد صالح بن العثيمين وغيرهم في شتى أقطار العالم الإسلامي سواء كانوا شخصيات علمية أو مؤسسات تعليمية ودعوية أو جماعات تربوية وخيرية.

ولسائل أن يسأل عن الفروق الدقيقة بين هذا الاتجاه التنويري التجديدي المحافظ والاتجاه السابق وهو التيار التنويري التجديدي التحديثي، ولا شك أن

---

*الموسوعة الميسرة ج2، ص "1012"

هناك بين الاتجاهين نقاط اشتراك جوهرية وبنيوية ولذلك جعلناهما ضمن صنف واحد هو التنوير الإسلامي التجديدي الأصيل.

ويبدو لنا أن نقاط الاختلاف يمكن رؤيتها فيما يلي:

1. الاتجاه التجديدي المحافظ اتجاه إحيائي أكثر منه تحديثياً.
2. التركيز على قضية الابتداع عند الاتجاه المحافظ والتشديد في محاربته وتوسيع مفهوم البدعة أكثر مما نجده عند الاتجاه الآخر.
3. توسيع مجال عمل العقل في الاتجاه التحديثي أكثر مما نجده في الاتجاه المحافظ.
4. اعتبار المصالح والمقاصد في الاتجاه التجديدي التحديثي أكثر مما نجده في الاتجاه المحافظ،الأمر الذي جعل الاتجاه التحديثي يبدو أكثر تلاؤماً مع مقتضيات التغير الاجتماعي والتطور العمراني.
5. انفتاح الاتجاه التجديدي التحديثي على تجارب الشعوب والمجتمعات الأخرى والتفاعل معها أكثر مما يلاحظ في الاتجاه التجديدي المحافظ خشية الانحراف والتقليد والتبديل.

ولقد جعلنا هذا الاتجاه أحد اتجاهي التنوير الإسلامي التجديدي باعتبار المعنى اللغوي لمصطلح التنوير والمعنى الاصطلاحي الإسلامي لمصطلح التجديد، ولا يجوز أن نعبأ هنا بما يمكن أن يُبهت به هذا الاتجاه من أنه اتجاه ظلامي أو تيار رجعي تجهيلي، فمثل هذه الأوصاف لا تجد لها سوقاً رائجة إلا عند أصحاب الاتجاه التنويري التغريبي العلماني أو التحريفي، وهذا لا يجوز أن يدخل في حساب الباحث الناقد البصير.

وبعد:

فإذا كان التنوير في حقيقته دعوة عقلانية، فإن التنوير الإسلامي هو تنوير ديني عقلي معاً، أما التنوير التغريبي فهو تنوير عقلاني معاد للدين أو تنوير لاديني،

أو تنوير عقلاني مرجعيته الأولى والأساسية إن لم تكن الوحيدة هي العقل، " فلا سلطان على العقل فيه إلا لسلطان العقل " كما يؤكدون.

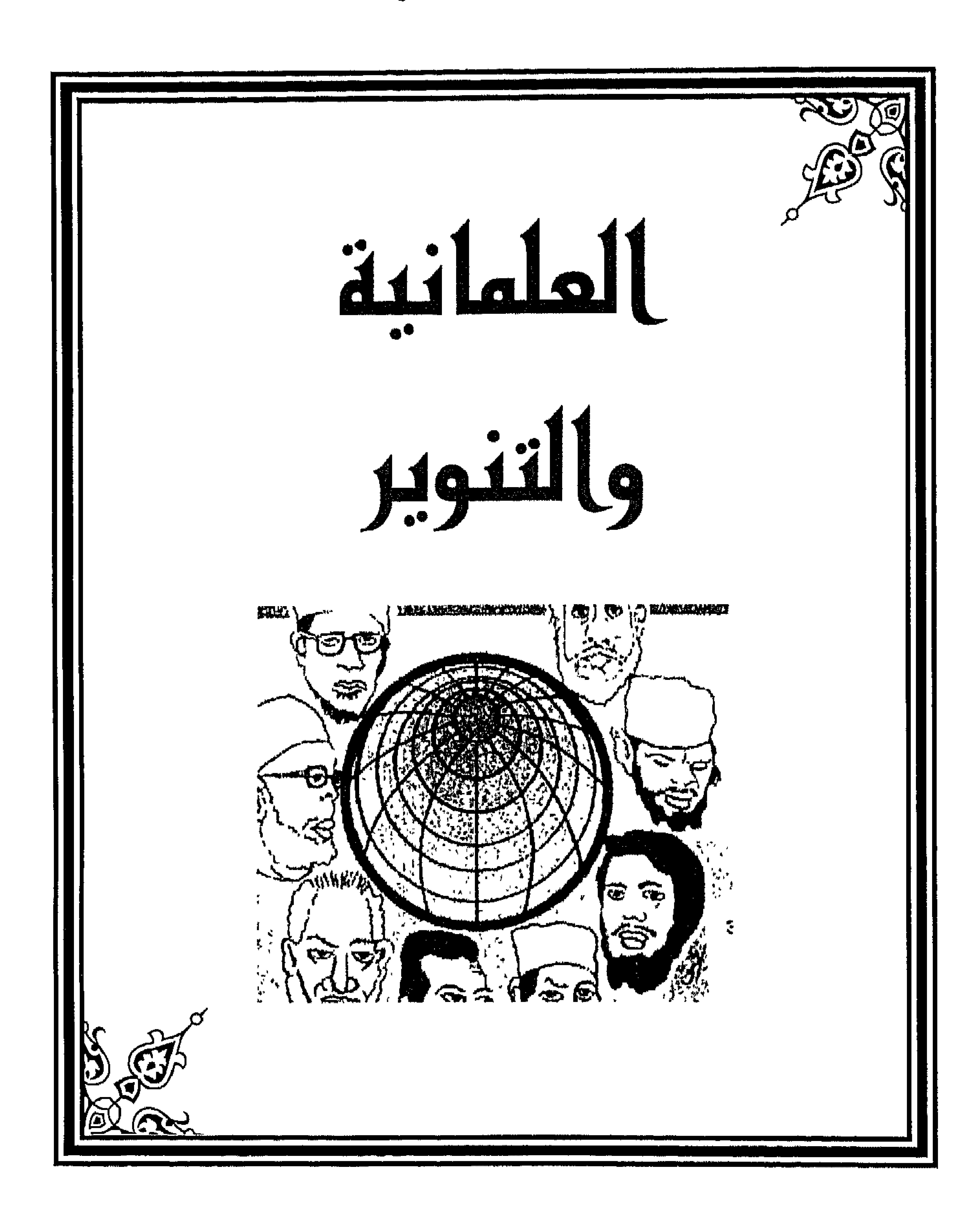
أما التنوير الإسلامي فهو تنوير عقلي يعمل في إطار الدين ويهتدي بنوره، ذلك أنّ العقل هو بمثابة العين الباصرة والوحي بمثابة النور أو الضوء، ولا يستطيع أحد أن ينتفع بعينه إذا عاش في ظلمة، كما لا يستطيع أن ينتفع بالنور إذا لم تكن له عين باصرة، ولذلك فإنّ عين العقل لا تبصر إلا في ضوء الوحي ونوره، وهذا هو التنوير الحق الذي يعني استخدام العقل في ظل نور الوحي(النص الديني) وهدايته، وهذا هو الخط الثابت للتنوير الإسلامي عبر العصور، إنه الاستنارة بالوحي ليستطيع العقل أن يقوم بمهمته ووظيفته من الإدراك والفهم والتمييز والاستنباط والاكتشاف: فالذين يغمضون عيونهم في النور ثم يحاولون الإبصار لا يبصرون: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ {الأعراف:179}.

والذين يفتحون عيونهم في الظلمات ليبصروا، لا يبصرون: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ(39) أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ(40) ﴾. {النور}.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَاغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ {التحريم:8}.

الفصل الثاني

العلمانية والتنوير



الفصل الثاني
العلمانية والتنوير

لا أظن أننا نجاوز الصواب إذا قلنا أن ليس هناك مصطلح اختلف حول مفهومه المفكرون في العصر الحديث مثلما اختلفوا حول مفهوم العلمانية. لكن الذي لا شك فيه هو أن أغلب المؤلفين سواء من انتصر منهم للعلمانية أو من هاجمها بشدة قد ذهبوا إلى فكرة شائعة اختزلت اختزالا مجحفا مفهوم العلمانية وهي فكرة مؤداها أن العلمانية هي باختصار شديد انفصال السلطة الدينية عن السلطة المدنية وهو مفهوم شاع استخدامه في أوروبا إبان عصر التنوير في القرن الثامن عشر، وهو العصر الذي سطع فيه نجم العلمانية والذي أرسى أصولا فلسفية لها. ولامراء في أن يكون عصر الأنوار عصرا فلسفيا للعلمانية باعتباره العصر الذي انعقدت السيادة فيه لسلطان العقل بعد أن كانت في أيدي المؤسسات الدينية في العصور السابقة.

والحق أن فكرة العلمانية تمتد بجذورها إلى القرن السادس عشر وبالتحديد إلى الثورة الكوبرنيقية نسبة إلى عالم الفلك البولندي نيكولا كوبرنيقوس (1473 – 1543 م).

إذ لما عجز كوبرنيقوس عن تطوير نظرياته حول حركة المجرات والأفلاك انطلاقا من فكرة بطليموس السائدة في عصره والتي بمقتضاها أن الكواكب والمجرات تدور حول الأرض، وهي النظرية التي كانت تؤيدها الكنيسة لاتفاقها مع التفسير الديني الرسمي السائد، لجأ إلى استبدال فرضية جديدة بالفرضية المقدسة، ومؤداها أن الأرض كشأن سائر الكواكب الأخرى تدور حول الشمس. وانطلاقا من هذه الفرضية الجديدة تمكن كوبرنيقوس من التغلب على الصعوبات التي اصطدم بها في ضوء الفرضية القديمة التي لم يكن ليجرؤ أحد على أن يضعها موضع الشك.

إن موقف كوبرنيقوس من النظرية المقدسة هو موقف علماني بامتياز. لماذا ؟

لأنه بعد أن كان تابعا بعقله لأفكار الكنيسة وخاضعا لها، تمكن من تحرير عقله من إسارها، وفرض سلطانه في ميدان التفكير العلمي، بحيث لا يتبع في تفكيره إلا ما يمليه ألعقل من أحكام.

إن الثورة الكوبرنيقية قد تكررت مرة أخرى في القرن الثامن عشر المعروف بعصر الأنوار على يد الفيلسوف الألماني إمانويل كانط، وبالتجديد في مؤلفه الكبير "نقد العقل الخالص". إذ شيد هذا الفيلسوف نظرية في المعرفة ترمي إلى تبيان حدود المعرفة الإنسانية وهل بإمكان العقل إدراك المطلق أم أن المعرفة الإنسانية قد صممت فحسب لإدراك النسبي.

إن نظرية المعرفة عند كانط هي نقد ذاتي يقوم به العقل على ذاته بغرض تحديد النطاق الذي يستطيع فيه بكامل قدراته أن ينتج معارفه ويبني نظرياته، وما بخرج عنه يظل دائما أبدا عصيا على الإدراك العقلي.

انطلاقاً من هذه المقدمة يمكننا بمزيد من التحليل أن نلقي الضوء على الطابع التنويري للموقف العلماني من حلال مبدأين أساسيين: مبدأ سلطان العقل ومبدأ الديمقراطية.

سلطان العقل:

إن العقل الإنساني لا بمكنه أن يفكر إلا في ميدان النسبي وبمعنى أخر لا يمكن للعقل الإحاطة بالمطلق من الأمور، كما أن العقل لا يستطيع أن يفكر تحت وطأة أي قيد من القيود. إنك لو أردت أن تمارس التفكير العقلي في أية مشكلة لا بد لك أولا أن تتحرر من كافة ضروب القهر التي من شأنها بالقطع أن تعوق تفكيرك العقلي في تمحيص الأمور وفحص الفروض. إن كوبرنيقوس ما كان له أن يضع نظريته في حركة الأفلاك لو لم يبدأ أولاً بالتحرر من القيد أو الفرضية المقدسة

التي فرضتها فرضا السلطة الدينية في عصره على العقل وألزمته بألا يفكر إلا في إطارها فإذا بها قد حكمت على التفكير العقلاني أن يتحجر ردحا طويلاً من الزمن امتنع معه كل تقدم علمي. فالمعرفة العلمية هي معرفة ترجيحية وليست يقينية ونتيجة لذلك فإن التطور العلمي لا يتوقف قط عند مرحلة ما من مراحل التطور وإنما هو يتسم بسيرورة دائبة تستبدل فيها نظريات بأخرى، سيرورة لا محل فيها لنظرية مقدسة غير قابلة للتغيير ولا يمكن فيها إكراه العقل على الرضوخ أو الخنوع لفكرة من الأفكار بدعوى أنها فكرة مقدسة لا يجوز المساس بها. إن الحجر على العقل باسم المقدس هو حكم عليه بالإعدام.

إن لحظة التنوير العقلي هي لب الموقف العلماني، لأنها اللحظة التي يتوقف فيها العقل عن التضحية بذاته من أجل فكرة مستبدة تدعي لنفسها التحدث باسم الحقيقة المطلقة وتحظر على العقل المساس بها أو مجرد إخضاعها لمنهج التفكيرالنقدي أو التفكير المنطقي.

إن التنوير يعني انعقاد السيادة للعقل ولا محل للحديث عن أي تنوير ممكن إلا في إطار التفكير في النسبي بما هو نسبي وهذا هو المضمون الفلسفي لمفهوم العلمانية.

و رغم أن العلمانية هي بطبيعتها موقف عقلاني تنويري إلا أنها لا تزال حتى يومنا هذا تخوض حربها ضد الجهل والأوهام. إذ لا تزال هناك صعوبات تواجهها العلمانية، صعوبات مردها أوهام والتباسات تسيطر على التفكير الجمعي:

1. وهم الاعتقاد بأن العلمانية تناوئ الدين:

لقد غدت كلمة العلمانية هي الكلمة الرجيمة في الخطاب العربي المعاصر، فحمولتها من انتهاك المقدس قد جعلتها كما يقول أحد المفكرين التنويريين الكبار "ترادف الكفر الصريح"[1].

حينما سأل القاضي قاتل فرج فودة "لم قتلته؟" أجابه القاتل بقوله: "لأنه علماني" ولما سأله القاضي: "وما معنى علماني؟" أجاب القاتل "لا أعرف".

بل أن الدكتور يوسف القرضاوي نفسه، كبير فقهاء الإعلام العربي السائد اليوم سئل في إحدى حلقات برنامج" الشريعة والحياة" عن رأيه في العلمانيين من المسلمين المعاصرين أجاب:" إنني حقا مندهش لماذا لم يطبق عليهم إلى الآن حد الردة؟".

ويستند هذا الوهم إلى الفكرة التي أشرنا إليها مسبقاً: فصل الدين عن الدولة، فمادامت العلمانية تبغي هذا الفصل فهي إذا ضد الدين وينبغي محاربتها.

والحق أن العلمانية لا تعادي الدين وإنما هي تدعو إلى استخدام العقل وإعماله في كل ما يدخل في ميدانه النسبي ولا أظن أن ديناً من الأديان يمكن أن يحض الإنسان على يكف عن إعمال عقله.

2. تماهي المؤسسات الدينية الرسمية مع الدين:

هناك اعتقاد لا يزال راسخاً في الخطاب العربي المعاصر والعقلية الشعبية بصفة عامة وهو الاعتقاد بأن ما تقوله المؤسسة الدينية أو الشخصيات الدينية الإعلامية هو بمثابة الحقيقة الدينية المطلقة أو هو القراءة التي ينبغي ألا يجادل في مضمونها العقل لأنها تمثل الحقيقة المطلقة المقدسة ويكفي مثلاً أن يكون صاحب

---

(1) انظر جورج طرابيشي:"هرطقات . عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية"، دار الساقي، بيروت 2006، ص19.

هذه القراءة هو المتحدث باسم المؤسسة الدينية الرسمية لكي تكون قراءته عنواناً للحقيقة التي لا جدال فيها ولا ريب في صحتها.

بل أن هناك في المجتمع فئات عريضة من الناس اعتادت في أمورها الحياتية الامتناع عن إعمال العقل في كل ما يصادفها من مشاكل واللجوء إلى الشخصيات الدينية الإعلامية.

إن التنوير لا مكان له بين أناس استعاضوا عن التفكير العقلاني بتقديس أفكار الغير والركون إليها.

إن امتناعك عن إعمال عقلك هو أمر مخالف للطبيعة البشرية، وهناك كثيرون ممن يعملون بالفتوى ويحتكرون لأنفسهم حق المعرفة بالمطلق تراهم يحظرون على الآخرين حق إعمال العقل في النصوص وتأويلها بدعوى أن لكل امرئ اختصاص علمي ولا يجوز لك تباعاً أن تتدخل في اختصاص الآخرين، وهذا القول مردود عليه بأن هناك فارق بين أن يقول امرئ رأيه وبين أن يفرضه عليك فرضاً بدعوى أنه يمثل الحقيقة المطلقة التي يعرفها هووحده ولا قبل لك أنت بمعرفتها.

3. السلطة الدينية والممارسة السياسية:

إن الدين يمكن أن يمارس دورا ايجابيا في المجتمع إذا كان من جملة وظائفه كما اقترح الإمام محمد عبده أن يكون سلطة أخلاقية مراقبة للدولة تساهم في منعها من التسلط وفي الحيلولة دون اعتداءها على حقوق وحريات الأفراد في التفكير والتغيير. لكن السلطة المراقبة تتحول إلى" آلة جهنمية للقهر لو صارت بمثابة مشروع دولة أو ذريعة للتسلط وآلة للاستبداد."[1]، ويتحول الدين إلى آلة للإستبداد لو احتكرت طائفة معينة في المجتمع الحديث باسم الله والحقيقة وهو أعلى أشكال العنف المسلط على العقول والمانع لأي محاولة للتنوير. إن المجتمع مهيأ لأن يكون الدين حاضراً كمبدأ أساسي لكنه يخلط خلطاً كبيراً بين الدين

(1) أنظر د.محمد حداد:"ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث"، دار المدار الإسلامي، بيروت2007

الروحي الذي يدافع عن قيم أخلاقية عامة وبين الدين المؤسس الذي يخلقه خلقاً رجال الدين ويوهمون العامة بأنه الدين الحقيقي الذي لا يعلمه أجد سواهم.

إن أهم شرط من شروط التنوير هو الحيلولة دون أن تكون هناك سلطة رسمية تدعي لنفسها حق التحدث باسم الدين وحدها وتطلق لنفسها العنان في ممارسة السياسة باسم الدين.

لقد إستقر في الوعي الايديولوجي السائد في العالم العربي والإسلامي التصور القائل بتدامج السلطتين الدينية والسياسية في الإسلام، ولم يفكر أحد في مقولة حسن البنا منذ الثلاثينات من القرن الماضي والقائلة بأن الإسلام دين ودولة مع أن كلمة "دولة" نفسها لم ترد في النص القرآني ولا في عشرات الآلاف من الأحاديث النبوية سواء الصحيح منها أو الموضوع. بل أن هناك حديث للرسول جاء فيه: "فما حدثتكم عن الله فهو حق، وما قلت فيه من قبل نفسي، فإنما أنا بشر أخطئ وأصيب" وكذلك "إذا كان شيئاً من أمر دنياكم فشأنكم، وإن كان شيئا من أمر دينكم فإلي". لقد كان من جراء تدامج الديني بالسياسي وقوع أبشع الفتن والحروب، ولعل ما يذكره التاريخ من مجازر بين السنة والشيعة ومقتل الحسين ومعه أربعة من أولاده ممن أنبتوا، إذ يروي التاريخ أن جنود الجيش الأموي إذا ما أمسكوا بولد من أولاد الحسين كشفوا عن عانته فإذا كان أنبت ذبحوه.

و يكفي أيضاً أن نذكر في هذا الصدد مصائر الترجمة في العصور الإسلامية والطبيعة الايديولوجية للدافع من ورائها. ففي العهد العباسي وبالتحديد في عهد الخليفة المأمون كان الدافع من وراء بناء بيت الحكمة وهو أكبر ورشة ترجمة في الإسلام متعيناً كما يقول ابن خلدون بما كان ينتحله المأمون ونحلة المأمون كما نعرف هي الاعتزال وفي عصور لاحقة نظمت محرقة حقيقية للتركة الاعتزالية وللنزعة العقلية التي صاحبتها ولعل اشهر محرقة للكتب في التاريخ تلك التي تمت على يد السلطان محمود الغزنوي (387-421 هـ في عهد الدولة البويهية) والتي راحت ضحيتها كتب الفلسفة ومذاهب الاعتزال، ولا

ننسى أيضاً المحرقة التي راحت ضحيتها مؤلفات ابن رشد. وظاهرة حرق الكتب لم تكن وقفا على أهل السلطان فحسب بل امتدت إلى العامة بتحريض من الفقهاء المتزمتين.

وبخلاف ظاهرة حرق الكتب يؤكد لنا التاريخ ظاهرة نكاد لا نراها إلا في العالم العربي ألا وهي ظاهرة انعدام التراكم المعرفي، فكلما أتى عالم أو مفكر بفكر جديد أو رؤية عقلانية مبتكرة لا يكاد يمضي عليه زمن قصير حتى يتعرض للسحق والإعدام من جانب السلطات الدينية، ويصعب إن لم يتعذر أن تجد محاولات معرفية تجئ لتكمل محاولات مغرفية سابقة، فليس بمقدور أي عالم أو مفكر جديد إدا ما أراد أن يبتكر فكرا أو نظرية جديدة إلا أن يبدأ من الصفر.

مبدأ الديموقراطية:

إن العلمانية والتنوير لا يطرحا ثمارهما إلا في المجتمع المدني الديمقراطي. بيد أن الديمقراطية لا تزال في مأزق شديد في العالم العربي. ويختلف المحللون في وصف الداء. ولئن كانت الديمقراطية قد أوجدت علاجات متعددة لأمراض القهر السلطوي مثل مبدأ فصل السلطات ودولة القانون وحقوق الإنسان إلا أن الدولة لا تزال في العالم العربي آلة للقهر. وإذا كان البعض يرى أن الدولة لا تكف عن العدوان على المجتمع المدني يرى البعض الآخر أن هناك عدوان من السلطة على الدولة ويعوقها عن أداء دورها كعامل منظم ومعقلن للمجتمع البشري. وكثيراً ما نشهد في المجتمع أكثرية حزبية تنتصر لمرشحها ولا تنفك هذه الأكثرية تسيطر على المؤسسات السياسية ولا يمكن أن تصل إليها يد التغيير إذ هي أكثرية سكسونية أتاح لها القانون آلية تمكنها من البقاء في السلطة دهراً طويلاً وفي ضوء السيطرة المنظمة لهذه الأكثرية تتعرض حرية الفكر للقهر والقيد وتتوقف حركة التنوير.

إن الديمقراطية الحقيقية لا يمكن أن تتحقق إلا إذا توافرت معها وبشكل موازي ذهنية ديمقراطية لدي من يطالبون بها.

إذ يندر أن نجد في الشعوب العربية التي لا تكف عن المطالبة بالديمقراطية من يسلك في أموره الشخصية أو العائلية سلوكا ديمقراطيا، هم دائماً ينادون بها ونادرا ما يطبقونها على أنفسهم.

هناك أزمة حقيقية في العالم العربي، أزمة غياب الذهنية الديموقراطية.

أولاً: لا تنوير حقيقي إلا برد الاعتبار للعقل والحيلولة دون طغيان المؤسسات الدينية في كل ما يمس حرية التفكير العقلاني أو يدعو إلى تأثيمه بدعوى المساس بآراء أو أفكار مقدسة.

ثانياً: لا تنوير حقيقي إلا بتخلص العقل من سطوة تقديس الأشخاص.

ثالثاً: إن التنوير لا يتأتى إلا بتحرير العقل من التفكير النقلي الاتباعي وإحلال التفكير النقدي محله.

رابعاً: لابد من تغيير القوانين بالقدر الذي يجعل منها آلية تدافع عن العقل بدلاً من أن تظل آلية في أيدي المؤسسات الرسمية لاستعباده ووأده.

خامساً: لا إصلاح حقيقي إلا بتحول الدين المؤسسي إلى ديانة فردية لا يحتكرها المشايخ والفقهاء، فليست هناك فقط رؤية فقهية للدين وإنما هناك أيضاً رؤى متعددة: رؤية فلسفية ورؤية أدبية ورؤية علمية. إن الديانة الفردية هي في ذاتها الدين الروحي بثرائه وفضائله الشامية.

الجذور الفلسفية للبنيوية:

1. هل البنيوية منهج أم مذهب؟

لقد صار من البديهي القول بأن البنيوية قد تكونت في مجال اللسانيات أو علم اللغة الحديث، ثم امتدت بعد ذلك إلى مجالات معرفية متعددة منها: علم

النفس، علم الاجتماع، النقد الأدبي الأنتربولوجيا... أي ما يسمى عادة بالعلوم الإنسانية ومرة بالعلوم الاجتماعية. وبالتالي فالبنيوية قد أصبحت جزءاً من تاريخ الفكر والمعرفة ولم تعد تقليعة أو موضة أو حدثاً إعلامياً كما قد يعتقد البعض.

ولما كان موضوع البحث يتعلق بأصول النظرية البنيوية صار لزاماً علي أن احاول البحث عن الأسباب الحقيقية والخلفيات الفلسفية العميقة التي دفعت البنيوية إلى إصدار أحكامها بحق الإنسان والعلم والفلسفة والتاريخ. وذلك بوضع المبادئ التي ترتكز عليها على محك النقد الموضوعي من دون إصدار أحكام قطعية تتعلق بالأصول الفلسفية للبنيوية. وانما بهدف إثارة النقاش والتساؤلات التي أعتبرها محطات بحث رئيسة في هذا المبحث، تتعلق كلها بالمسائل التي طرحتها البنيوية من الوجهة المعرفية والمنهجية.

من أولى هذه المحطات القول بأن قضية البنيوية — في حد ذاتها قد قسمت الباحثين أو المفكرين المحدثين قسمين: فمنهم من يرى بأنها منهج في المعاينة وطريقة في الرؤية وهي وليدة الدراسات اللسانية الحديثة، وينفي عنها صفة المذهبية أو كونها حركة فكرية أو فلسفية. في حين يرى أنصار القسم الثاني بأن البنيوية ذات جذور فلسفية، قد تعود إلى الفلسفة الكانطية... ولذلك فمن أولى القضايا التي أثارها منتقدوا البنيوية هي: هل البنيوية منهج أو فلسفة؟ بمعنى هل البنيوية أداة علمية أم مذهب فكري فلسفي وإديولوجي كباقي الفلسفات والإيدبولوجيات الأخرى؟.

فها هو عالم النفس السويسري جان بياجيه يختم كتابه القيم عن البنيوية قائلاً: «... إذا كان تاريخ البنيوية العلمية طويل بعض الشيئ، فالدرس الذي يجب أن نستخلصه من هذا التاريخ هو أن البنيوية لا يمكن أن تشكل موضوعا لعقيدة أو لفلسفة وإلا لأمكن تجاوزها بسرعة بل تشكل بالضرورة طريقة مع كل ما تنطوي عليه هذه اللفظة من التقنية ومن الالتزامات والشرف الفكري»[1]. فيما

(1) جان بياجيه،"البنيوية"، ص: 111.

يبدو من كلام بياجيه أنه يقول بالتاريخ العلمي للبنيوية، وبالتالي فهو يعترف بعلمية المنهج البنيوي، باعتبارها طريقة وليست عقيدة وبالتالي فالبنيوية حسب رأيه ليست مذهباً أو تياراً فلسفياً بل هي منهج علمي بحث.

ويقول المفكر الفرنسي ميشال فوكو في هذا السمت مايلي: «ليست البنيوية – كما نعلم – فلسفة إنما يمكن أن تربط بفلسفات مختلفة، فقد ربط ليفي شتراوس بوضوح منهجية البنيوية بفلسفة مادية الطابع وعلى عكس ذلك قام جيرو بربط طريقته الشخصية في التحليل البنيوي بفلسفة مثالية، في حين يستعمل ألتوسير مفاهيم التحليل البنيوي داخل فلسفة من الواضح أنها ماركسية الاتجاه، لهذا لا أعتقد أن بإمكاننا إثبات وجود رابط وحيد وحتمي بين البنيوية والفلسفة»[1].

وهذا يعني أن فوكو ينفي عن البنيوية صفة المذهبية (أو كونها حركة فكرية أو فلسفة)، كما لم يقل أو يعترف بالعلمية للبنيوية (أي أن تكون البنيوية مجرد منهج علمي) إذ يقول: «يبدولي أننا لا نستطيع بحق تحديد البنيوية كمنهج، ذلك لأنه من الصعب جدا ملاحظة وجه الشبه بين الطريقة البنيوية لتحليل القصص الشعبية عند بروب وبين طريقة تحليل الفنون الادبية عند فرايد بأمريكا وبين تحليل الأساطير عند ليفي شتراوس»[2].

وفي هذا التصريح اعتراف من المؤرخ ميشال فوكو بأنه لم يعد بالإمكان وبكل بساطة تعريف البنيوية بأنها منهج أو حتى تعريفها بأنها فلسفة. والحق أننا لو أمعنا النظر في الإتجاهات الفكرية المتباينة عند فرسان البنيوية الأربعة: ليفي شتراوس، وجاك لا كان، وميشيل فوكو، ولويس التوسير – وعند غيرهم من البنيويين كذلك – لوجدنا انه ليس ثمة مذهب بنيوي واحد يجمع بينهم. وهذا ما حاول فوكو قوله أو إثباته، فالبنيوية لا يمكن أن تستقيم منهجا علميا له أسسه

(1) ميشال فوكو،"البنيوية والتحليل الأدبي"، تر: محمد الخماسي،"العرب والفكر العالمي"، ص:15.

(2) المرجع نفسه، ص: 15.

وأليته، لأن التحليل العلمي لدى كل من بروب وفرايد وشتراوس قد أثبت تباين النتائج.

وغير بعيد عن هذا الشطط المعرفي، يذهب الدكتور صلاح فضل المذهب نفسه قائلاً: «بالرغم من أن بعض الباحثين المحدثين يرون أن البنائية ليست مجرد منهج للبحث عن الإنسان والعالم تنير بشكل جذري مشاكله المرهقة الحادة»(1). من الملاحظ أن الدكتور صلاح فضل يبين بداية وجهات النظر المتضاربة حول قضية البنيوية ليصل إلى نتيجة أو حقيقة مفادها أن البنيوية منهج علمي ولا يمكن أن تكون بأي حال من الاحوال مذهبا فلسفيا، بل يرد على كل من يعتقدون ذلك، فيقول: « بالرغم من ذلك إلا أن زعماء النظرية أنفسهم يؤكدون أن البنائية ليست مدرسة مذهبية ولا حركة فكرية ولا ينبغي حصرها في مجرد نزعة علمية بحتة وإنما يجب وصفها بطريقة أخرى.

وعلى هذا فإنهم ينتهون إلى أن البنائية بالنسبة لجميع من يمارسونها إنما هي نشاط قبل أي شيئ أخر أي تتابع منتظم لعدد من العمليات العقلية الدقيقة(2).

ويستبعد الدكتور سعيد الغانمي صفة المذهبية والطابع الفلسفي عن الاتجاه البنيوي، قائل: «ربما كان من أهم ما يميز البنيوية أنها تهتم بتقعيد الظواهر وتحليل مستوياتها المتعددة في محاولة للقبض على العلائق التي تتحكم بها، وهذا ما يجعل من البنيوية منهجاً لا فلسفة، وطريقة وليس أيديولوجيا» (3) ونفس الموقف قيل مع الباحث البنيوي الدكتور كمال أبو ديب، فقد انطلق في مستهل عرضه للمنهج الذي سيتوسل به في مقاربة الشعر من فكرة أساسية هي أن البنيوية ليست فلسفة، إذ يقول: «ليست البنيوية فلسفية، لكنها طريقة في الرؤية، ومنهج في معاينة الوجود، لأنها بصرامتها واصرارها على الاكتناه المتعمق ولادراك

---

(1) صلاح فضل،"نظرية البنائية في النقد الأدبي"، ص:204، 205

(2) صلاح فضل،"نظرية البنائية في النقد الأدبي"، ص:205.

(3) سعيد الغانمي،"البنيوية: النموذج اللغوي والمعنى الفلسفي"، ضمن كتاب:"معرفة الأخر- مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة"، ص:39.

متعدد الابعاد، والغوص في المكونات الفعلية للشيئ والعلاقات التي تنشا بين هذه المكونات، فهي تغيير الفكر المعاين للغة والمجتمع»[1].

ومن التصريحات الدالة أو القائلة بالمنهج العلمي للبنيوية ثمة الكثير، حيث لا يتسع المقام لذكرها جميعاً غير أن ما أمكنني ملاحظته، وما أود الاشارة إليه، هو أنه على الرغم من أنه كان للسانيات الدور الفعال والكبير في إنشاء البنيوية النشأة التي نعرفها اليوم، وذلك من خلال تزويدها بالمصطلحات والأليات والمفاهيم التي توسلت بها في المجالات الثقافية الأخرى وأهمها مجال النقد الأدبي.

إلا أنه لا يمكننا بأي حال من الأحوال نكران المناخ الفكري والفلسفي الذي نشأت في أحضانه البنيوية جنيناً (فكرة) قبل أن تلفظ مولوداً راسياً في القرن العشرين، وهذا ما عبر عنه الدكتور عبد الله ابراهيم قائلاً: «اذا كانت البنيوية والسيميائية والتفكيك تعد أهم المنهجيات الأساسية التي نهضت على الجهود اللغوية الحديثة، فإن هذا يفرض رسم خارطة تلك الجهود رغم سعتها وملاحظة مراحل تطورها واندغامها في منهجيات أخر وصولا إلى تجلياتها في المنهج التفكيكي. ولكن هذا الامتياز للسانيات الحديثة وفضلها في تنظيم مناهج التحليل وبلورتها، لا ينسينا أبداً، البحث في الأصول الفلسفية لها»[2].

وإضافة إلى ماسبق ذكره، فهذا التصريح يقر بوجود أساس فلسفي تستند عليه الحداثة الغربية وبما أن البنيوية تعد أحد أبرز عناوين أو مشاريع الحداثة الغربية وأكثرها تداولا في مجال النقد، فإن البحث لن يتوقف عند أمر التسليم والاقرار بالمنهجية العلمية للمشروع البنيوي، بل سيسلم مع الباحث الدكتور فؤاد زكريا بوجود أساس فلسفي تستند عليه البنيوية، حتى يكتمل مشروع البحث والتنقيب في الخلفيات المرجعية لهذا المشروع النقدي الهام من جهة، وحتى لا يتوقف البحث عن تحقيق أهدافه.

(1) كمال أبو ديب،"جدلية الخفاء والتجلي- دراسات بنيوية في الشعر"، ص: 08.

(2) عبد الله ابراهيم وآخرين،"معرفة الآخر – مدخل الى المناهج النقدية الحديثة"، ص: 08.

والإكتفاء بشهادة أهل الذكر من النقاد القائلين بالعلمية فقط للمشروع البنيوي ولا سيما أعلام البنيوية أنفسهم من جهة أخرى.

وتأسيساً على هذه النظرة، فقد حاور الدكتور سعيد الغانمي في نهاية مقاله عن البنيوية الدكتور فؤاد زكريا، الذي أقر – كما ذكرت – بوجود أصل فلسفي للاتجاه البنيوي، بل ذهب إلى حد ربطه بالفلسفة الكانطية قائلاً: «إن البنائية كانت لها جذور فلسفية أقدم كثيرا من العصر الذي ظهرت فيه – وأهم هذه الجذور، في اعتقادي، هو فلسفة كانت، فالبنائية – مثل فلسفة كانت – تبحث عن الأساس الشامل اللازماني، الذي ترتكز عليه مظاهر التجربة وتؤكد وجود نسق أساسي ترتكز عليه كل المظاهر الخارجية للتاريخ »[1].

غير أن الأمر ليس بالبسيط – كما قد يعتقد البعض – بل يدعو إلى مزيد من التوضيح نظرا لعدة أسباب منها أن فلسفة كانت بقيت متداولة في الفكر الفلسفي زهاء القرينن ولم تثمر بنيوية خالصة هذا من جهة ومن جهة ثانية، فالدكتور فؤاد زكريا وعلى الرغم من تمسكه وإصراره على القول بالمذهبية والطابع الفلسفي للاتجاه البنيوي، إلا أنه «لا يخفي تحفظه وحيطته فيشير إلى أن تأثير فلسفة كانت في تفكيرهم – أي البنائيين – كان ضمنيا في أغلب الأحيان»[2].

ويحاول الدكتور سعيد الغانمي نفسه القيام بمحاولة التخفيف من حدة الموضوع وإزالة اللبس عما يمكن تسميته "الجذور الفلسفية" و "المعنى الفلسفي"، فالجذور – كما يستعملها الدكتور فؤاد زكريا – تعني الأصول، «وبالتالي فإنه يسند اكتشافات البنيويين من شتراوس إلى فوكو إلى أصول ومبادئ فلسفية»[3].

---

(1) عبد الله ابراهيم وآخرين،"معرفة الأخر – مدخل الى المناهج النقدية الحديثة"، ص: 08.

(2) المرجع نفسه، ص: 61, 62.

(3) المرجع نفسه ، ص: 08.

وهذا يعني أن بنيوية شتراوس وفوكو مثلا لا يستقيم لها منهجا إلا في ضوء أصل فلسفي يقف وراءها ويعمل على تدعيمها وهذا الأصل هو حتما مذهب كانت الفلسفي، غير أن هذا يتنافى مع ما أقره أهل الذكر من النقاد من أن البنيوية ظهرت كرد فعل لصعود نجم الدراسات اللغوية على يد العالم اللغوي السويسري فردينان دي سوسير، حتى أصبحت البنيوية تمثل – ولردح من الزمن – اللغة الشارحة لكل حضارتنا المعاصرة، نظرا لما لاقاه منهجها من قبول ونجاح في كافة المجالات الإنسانية والعلمية.

فقد تغيرت نظرة الناس إلى الأشياء من حولهم – على حد تعبير الدكتور فؤاد زكريا – فبعدما كانوا يتحدثون عن التاريخ والإنسان والذات والوجود أصبحوا بعدها لا يكادون يتحدثون إلا عن البنيــة والنسق والنظام واللغة... ولعل سبب ذلك هو ميلاد نزعة فلسفية جديدة في العاصمة الفرنسية "باريس" أطلق عليها إسم "البنيوية" فالبنيوية – والحال هذه – يمكن أن تستغل – كمنهج وطريقة في البحث – في الفكر الفلسفي مثلما استعملها شتراوس في البحث عن الشعوب البدائية وإقامة علم خاص بها هو علم الأنتربولوجيا.

وأعتقد أن سارتر – رائد الوجودية – قد قدم الإجابة وبكل وضوح عندما سئل عما إذا كان يرفض البنيوية ككل قائلاً «بأنه يتفهم وضع البنيوية ويتقبله متى بقيت في حدود المنهج، أما إذا تخطت ذلك، فإنها تتخطى حدود شرعتيها فالبنيات لا توجد من عدم، وإنما هناك من أوجدها ألا وهو الإنسان إذ كيف يمكن القول بثبات البنى ما دام الإنسان يخلقها باستمرار؟ »[1].

ويمكنني أن أجد مثالا آخر، يتمثل فيما وضعه الباحث البنيوي لويس ألتوسير عندما استخدم المنهج البنيوي في تحديد الفكر الماركسي متجاوزاً إياه إلى ما يمكن تسميته "ما بعد الماركسية". وإلى مثل هذا يذهب الدكتور إبراهيم زكريا إلى القول «بأن البنية صاحبة الجلالة وسيدة العلم والفلسفة، وسبب ذلك

(1) عمر مهيبل، "البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر"، ص: 192.

يعود إلى مختلف التطبيقات التي عرفها منهج التحليل البنيوي، والتي جعلت من "البنية" كلمة واسعة فضفاضة لا تكاد تعني شيئاً لأ نها تعني كل شيء»[1].

فالبنيوية بحث شمولي يسعى إلى توحيد جميع العلوم في نظام واحد وأن يفسر علميا كل الظواهر الإنسانية ولذلك استقطب هذا البحث كافة المجالات المعرفية بما فيها الفلسفية. وهذا في اعتقادي ما حاول ليفي شتراوس توضيحه عندما قال بأن البنية ليست واقعاً تجريبياً بل واقعاً كلياً يقبع وراء المعطيات المباشرة فهل ينحو شتراوس في هذا التصريح منحا فلسفيا أم ماذا؟ هذا ما ساحاول الإجابة عنه في المبحث الموالي.

ليفي شتراوس بين العلم والفلسفة:

يعتبر كلود ليفي شتراوس[*] مؤسس النظرية البنيوية في العلوم الاجتماعية. وأول من طبقها في ميدان الأنتربولوجيا، إلا أن أعماله العلمية لا تتحدد فقط في مجال الأنتربولوجيا بل شملت المجتمع والفكر والثقافة، لذا فإن هناك من يرى: أن الفكر البنيوي كله، يمكن أن يتحدد بأعمال ليفي شتراوس، بل وهنالك من غالى في القول وأكد: أن البنيوية ماهي إلا ليفي شتراوس[2].

وليس الهدف من هذا المبحث هو إبراز الانتاج العلمي لشتراوس، لأن هذه الدراسة تبدو صعبة ومعقدة ذلك أن شتراوس قد قدم أعمالاً رائدة في العديد من المجالات منها: الأنتربولوجيا، ودراسة الأساطير والفكر، والثقافة، ولذا سأقتصر في هذه الدراسة على تبيان الثنائية الهامة التي تضمنها فكر شتراوس، ألا وهي ثنائية

---

(1) إبراهيم زكريا،"مشكلة البنية – أو أضواء على البنيوية"، ص:07.

(*) ولد كلود ليفي شتراوس في بروكسل، وتلقى تعليمه في باريس، ودرس في جامعة ساوباولوا في البرازيل من سنة 1935 إلى سنة 1939، وقام في ذلك ببحوث ميدانية أنتروبولوجية، وقد شغل منذ سنة 1959 منصب استاذ الأنتروبولوجيا الاجتماعية في الكوليج دي فرانس. من أهم كتبه: البنى الأولية للقرابة 1949، الجنس البشري والتاريخ 1952 الأنتروبولوجيا البنيوية 1958 ، الفكر البري 1962. ﴿ ينظر جون ستروك،"البنيوية وما بعدها – من ليفي شتراوس إلى دريدا"، تر: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 206 ن المجلس الوطني للقافة والفنون والآداب الكويت فيراير 1996، ص: ﴾

(2) الزواوي بغورة،"المنهج البنيوي – بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات"، ص: 147.

(العلم والفلسفة) ذلك «أن العديد من الدارسين من شاء أن يجعله في حلقة وسطى بين الأنتربولوجيا والفلسفة أي بين العلم والفلسفة، فهو أنتربولوجي أقرب ما يكون إلى الفلسفة وفيلسوف أقرب ما يكون للأنتربولوجيا»[1].

فقد عمل شتراوس على تجاوز الطريقة الفلسفية في أبحاثه الأنتربولوجية واصفا إياها بالعقم والمدرسية وقال بالمنهج العلمي للبنيوية ، حيث حرص — في أكثر من مناسبة — على التصريح بأن البنيوية الأنتربولوجية منهج لا نظرية، فعلى الرغم من أن تكوين شتراوس كان فلسفياً في بداية حياته الأكادمية، إلا أنه ظل يهرب من النظريات الفلسفية لما فيها من صعوبة في اللغة وغموض في الأفكار وتعقد في الأسلوب.... ولذلك فهو يفضل الطريقة العلمية في التفكير على الطريقة الفلسفية ، نظرا لما تتميز به هذه الطريقة من صرامة وموضوعية. «ولم يكن لدى شتراوس أي نزوع فلسفي، لقد ولدت بنيوية شتراوس في وسط علمي تماماً، وليس في مصادره الثقافية مصدر فلسفي واحد»[2].

وقد يكون هذا هو أحد الأسباب الهامة اللتي جعلت شتراوس يرحب بتصريح بول ريكور الذي وصفه يوماً بأنه "كانتي بدون ذات متعالية"، ورد عليه شتراوس قائلاً: «إني شاكر للسيد ريكور بصورة خاصة أنه أشار إلى القرابة الممكنة بين مشروعي ومشروع الكانتية، فقوام الأمر يتلخص بنقل البحث الكانتي إلى المجال الأثنولوجي، مع هذا الفارق في أننا بدلا من التوسل بالاستبطان والتفكير في حالة العلم في المجتمع الخاص بالفيلسوف، ننتقل هنا إلى أقصى الحدود، أي أننا نسلك سبيل البحث عما يمكن أن يكون مشتركا بين إنسانية تبدو لنا بعيدة جداً

(1) عمر مهيبل ،"البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر"، ص: 27.

(2) سعيد الغانمي،"البنيوية: النموذج اللغوي والمعنى الفلسفي"، ضمن كتاب:"معرفة الآخر – مدخل الى المناهج النقدية الحديثة"، ص: 58.

والطريقة التي يعمل بها فكرنا، أي أن نحاول استخلاص الخواص الأساسية والقسرية لكل فكر أياً كان»[1].

وكذلك وافق شتراوس على وصف سارتر له بأنه "مادي متعالي" وإن كان للصفة الأخيرة نفس المعنى مع الصفة السابقة، «فكونه مادي متعالي يعود إلى فهمه للفكر بوصفه شيء، وإلى كون هذا الفكر محكوم بقوانين عقلية رمزية، لا شعورية، وهي قوانين البنية، وكونه مثالي بدون ذات متعالية راجع إلى رفضه للذات وقوله بمبادئ عقلية مثالية تتحكم في العقل وفي الذات»[2].

وإلى جانب ذلك فشتراوس يشيد بكل من "التحليل النفسي"، و "التحليل الماركسي" و "الجيولوجيا". فمن التحليل النفسي الفرويدي كان شتراوس قد وظف مصلحاته في مجال الأنتربولوجيا وبواسطته اكتشف كيفية الإجابة عن مستلزماته أو متطلباته، أما التحليل الماركسي فقد منحه لذة قراءة الواقع على مستوى استراتيجي رافض للوعي، في حين منحت الجيولوجيا عمق النظرة إلى التاريخ نظرا لأن الجيولوجيا ترى بأن زمن الإحالة (le temps référentiel) ما هو إلا شبه زمن في المستوى الإنساني [3].

ومن ثم فمنهج الدراسات العلمية الثلاث هذه يقوم على نوع خاص من الفهم ألا وهو الفهم الباطني، العلمي، والعميق للظواهر الطبيعية والاجتماعية. «ومن خلال هذا الثالوث نستنتج الأبعاد الثلاثة التي ترتكز عليها أنتربولوجية وهي البعد العلمي الصرف، والبعد النفسي اللاشعوري، والبعد الاجتماعي»[4].

---

(1) سعيد الغانمي،"البنيوية: النموذج اللغوي والمعنى الفلسفي"، ضمن كتاب:"معرفة الآخر – مدخل الى المناهج النقدية الحديثة"، ص:59، 60.

(2) الزواوي بغورة،"المنهج البنيوي"، ص: 156.

(3) عمر مهيبل،"البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر"، ص: 29، 30

(4) المرجع نفسه، ص: 30.

ومن الجدير بالذكر أيضا أن شتراوس قد عمل على خلخلة التمركز الغربي حول الذات، وكما هو معلوم فالفكر الغربي لا يؤمن بغير مرجعيته الفكرية التي ورثها – حسب اعتقاده – من الإغريق قديما إلى أوربا حديثاً، هذا الفكر الذي يقول بتفوق الإنسان الأوربي دون غيره من البشر، وعلى هذا الأساس فقد حظي مفهوم الإنسان باهتمام بالغ منذ الفلسفة اليونانية، على اعتبار أنه يشكل موضوع المعرفة الحقة والإشكالية الأساس التي تتمحور حولها بقية المفاهيم الإنسانية والاجتماعية الأخرى وبما أن شتراوس قد تناول حقل الأنتربولوجيا البنيوية، ذلك الحقل الذي يبحث في البنى الكامنة وراء الظواهر، تلك البنى ذات الطبيعة العقلية، والنفسية، بدل الاقتصار على المعاش والعيني والتجريبي على غرار ما تفعل الانتربولوجيا البنيوية وبقية العلوم الإنسانية والاجتماعية ولذلك يجزم الدكتور سعيد الغانمي« بأن النقد الفلسفي للبنيوية ولد في الأساس مع نقد شتراوس، لأن موضوع شتراوس كان موضوعاً "إنسانوياً خالصاً »[1].

فمدار البحث في العلوم الإنسانية هو الإنسان، باعتباره كائن مكلف يحمل أقدس رسالة في هذا الكون أو «بإعتباره كائن يهتم أكثر بذاته»[2]. وهذا ما يدل على مدى انغلاق الفكر الغربي وتمركز حول ذاته هذا الفكر الذي يسعى إلى وصف ذاته بالمرجعية الأساسية لتحديد أهمية كل شيء وقيمته وإحالة الأخر إلى مكون هامشي، فهو فكر لا يؤمن بغير مرجعيته الفكرية الإغريقية – كما ذكرت – والقائلة بأن "الإنسان معيار كل الأشياء". وطبيعي أن هذا الإنسان المعيار والنموذج – والقول للغانمي – هو الإنسان الغربي الذي ارتفع إلى رتبة الإنسان المثالي أو السوبرمان... لذلك فالغرب يعتبر نفسه الجوهر الوحيد في العالم والمورد الذي لا ينضب وكل الثقافات الأخرى أعراض...

---

(1) سعيد الغانمي،"البنيوية: النموذج اللغوي والمعنى الفلسفي"، ضمن كتاب:"معرفة الأخر – مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة"، ص: 58.

(2) الزواوي بغورة،"المنهج البنيوي"، ص: 149.

وهذا ما قرره الدكتور سمير أمين في حديثه عن جملة المرتكزات الهامة ذات الطابع الثقافي التي تستند عليها المركزية الغربية قائلاً: «إن الثقافة الأوروبية الحديثة قامت على أساس خرافة مفادها: الادعاء بالاستمرارية في تاريخ القارة الأوروبية، وإبداع جذور قديمة وهمية للتضاد بين هذا التاريخ المزعوم وبين تاريخ المنطقة التي تقع على الشواطئ الجنوبية للبحر المتوسط. فهذا هو مضمون التمركز الغربي، وهو مضمون قسم العالم إلى مركز وأطراف، استناد إلى اختراع خرافة "الغرب الأبدي" المضاد لي "الشرق الأبدي". وقد كان هذا الاختراع المزدوج ضروريا من أجل تأكيد غلبة عناصر التطور المستمر في " الغرب" وغلبة عناصر الثبات في "الشرق"»[1].

ويبدو أن هذا التقرير يحمل ابعادا ثقافية خطيرة سوف أتكلم عنها تفصيلا في المباحث القادمة. إلا أن ما يمكنني قوله في هذا السمت هو أن الغرب قد عمل على إعادة إنتاج بعض المكونات التاريخية التي توافق رؤيته الخاصة في التملك والاستحواذ، معتبراً إياها جذوراً خاصة به، قاطعا بذلك أواصر الصلة بينه وبين مختلف الشعوب الأخرى معتبراً إياها شعوباً خاملة، بدائية، متخلفة، بسيطة وبلا جذور...

ولكن شتراوس قد رفض هذه التسميات والمعتقدات كافة، «ورد اعتبار الشعوب اللاكتابية وجعلها لا تقل منطقية عن منطقية الإنسان الأوروبي، متابعاً في ذلك نموذج سويسر اللغوي، النموذج الذي اقتضى به أن يتخلى عن اعتبار الإنسان الأوروبي معياراً من ناحية، وأن يجعل من المجتمع موضوعا يمكن تثبيته في لحظة تزامنية من ناحية ثانية»[2].

فكان شتراوس بذلك أول من رفض تسمية المجتمعات "القديمة" بالمجتمعات "البدائية"، فهو يسميها تارة "المجتمعات بدون كتابة" أو "المجتمعات

---

(1) سمير أمين،"نحو نظرية للثقافة"، معهد الإنماء العربي، (د-ط)، بيروت – لبنان، 1989، ص:75.

(2) سعيد الغانمي،"البنيوية: النموذج اللغوي والمعنى الفلسفي"، ضمن كتاب:"معرفة الاخر"، ص:58.

الباردة" في مقابل "مجتمعات الكتابة والحارة"[1]، ونفس العمل قام به مع باقي التسميات الأخرى مع شرح أسباب ذلك بالطبع، وإن كان في هذا العمل مبالغة، فهو يعكس – كما يقول الدكتور الزواوي بغورة – «موقفاً جديداً ونظرة مخالفة لواقع كاد أن يكون بديهيا، ذلك الواقع الذي استقر في أذهان الكثير من الباحثين المقتنعين بأن هذه المجتمعات مجرد مجتمعات بسيطة ومتخلفة وبلا جذور، من هنا فإن وجهة نظر ليفي شتراوس ذات أهمية خاصة، لا لأنها تعكس حقيقة هذه المجتمعات بل لأنها أرادت أن تزعزع قناعات بلغت مستوى البديهية، ويعكس موقف البنيوية والمنهج البنيوي الرافض للمركزية والتقوقع على الذات، والداعي إلى اللامركزية وكسر أسوار الذات والتفتح على الأخر»[2].

ويبدو من هذا العمل أن شتراوس قد تأثر باللسانيات البنيوية التي وضعها دي سويسر في أوائل القرن الماضي عندما فصل بين اللغة والكلام، وقال بطبيعة الوحدة الأساسية في أي لغة، أقصد الرمز أو العلامة (Signe).حيث يرى الكثير من المفكرين بأن معظم الفضل في إعادة توجيه النظر إلى دراسة المجتمعات القديمة المسماة بدائية من لغة، وعادات، وأعراف اجتماعية، وأساطير... إنما يعود لشتراوس الذي قام بتطبيق منهج جديد من مناهج التحليل البنيوي على المجتمعات القديمة ينبني على النظرية اللسانية الحديثة.

فقام بإعادة الاعتبار إلى هذه المجتمعات، ورأى بأن للأساطير – مثلاً – مكانا هاما ومميزاً في المنظومة الأنتربولوجية.«إنها جزء لا ينفصل من اللغة، والتغاضي عن هذه النقطة الهامة تترتب عنه نتائج جد خطيرة أهمها إهمال مايسمى بالمجتمعات البدائية، ذلك أن معرفتها على وجه أكمل يعتمد بالدرجة الأولى على دراسة أساطيرها ومعرفتها التي تعتبر المعبر الحقيقي عن واقعها»[3].

(1) الزواوي بغورة،"المنهج البنيوي"، ص: 150.

(2) المرجع نفسه، ص: 151.

(3) عمر مهيبل،"البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر"، ص: 31.

وأعتقده قد توصل إلى هذه النتيجة من خلال اعتمادة الأساس البنيوي في تحليلاته الأنتربولوجية لهذه المجتمعات، مثل انطلاقه من مبدأ اختلاف هذه المجتمعات بعضها عن بعض، وليس بهدف معرفة المجتمعات في نفسها، وهو يشبه في ذلك منهجية النظام اللغوي القائم على القيم الخلافية بين العناصر الموجودة داخل كل بنية. ولم تصبح المجتمعات القديمة بمثل البساطة والسذاجة التي نتصورها على الرغم من أن هناك تمايز بين الفكر البدائي القديم والفكر العلمي الحديث، إلا أن هذا التمايز لا يمكن أن يرقى إلى المستوى الجوهري الذي يصنع الحدود الفاصلة بين الفكرين المعنيين، بل هو ينشأ عن الاختلافات الموجودة بينهما من مثل أنماط الظواهر والأطر الثقافية والاجتماعية التي يمارس كل منهما نشاطه من خلالها.

وعلى هذا الأساس فقد ركز شتراوس في أبحاثه الأنترويولوجية على مفهوم الثقافة، وقال بعدم وجود الإنسان الطبيعي، بل إن الإنسان تصنعه الثقافة التي يكتسبها والتي تجعله ذو طبيعة معنية وذلك في حدود المجتمعات الإنسانية وليس في حدود الطبيعة «إذن الثقافة هي الأصل وليست الطبيعة إلا اشتقاقاً وحالة من حالاتها، مما يترتب عنها نتيجة أخرى هي أن الثقافة ثابتة والطبيعة عارضة، وبهذا يكون ليفي شتراوس قد أحدث قطيعة بينه وبين الآراء السابقة له»[1].

وهذا يعني أنه ليس ثمة فكر واحد وثابت، كما أنه ليس ثمة فكر بدائي وفكر متمدن أو متحضر بل إن الفكر البدائي هو الذي يدخل في علاقات تناظر وتماثل مع الفكر المتحضر. لأن العقل يتميز بالثبات هذا الثبات الذي يجعله يتجلى في شكل نشاط لا شعوري للعقل، ذلك «أن العقل شيئ من بين الأشياء ووظيفته أن يفرض أو أن يصنع أشكالاً لمضامين معنية، فهو واحد عند الجميع، البدائيين والمتحضرين والسبب في ذلك أنه يخضع لقانون واحد هو قانون البنية اللاشعورية الواحدة، ذات الطبيعة الأنطولوجية وبذلك نصل إلى نظرية فلسفية في العقل والوجود تعكس نتائج وأبعاد المنهج البنيوي، الذي جعل من مبدأ التزامن أساساً

(1) المرجع نفسه، ص: 33.

لتحليلاته، لذا فإن النتيجة الجوهرية لمثل هذه التحليلات هي إقامة نظرية ميتافيزيقية تقول بثبات العقل وواحد يته وشكليته»[1].

واهتمام شتراوس بالأساطير قد يعود إلى إيمانه بأن الدور الذي يؤديه العقل الأسطوري في المجتمعات البدائية هو نفس الدور الذي يؤديه العقل العلمي في المجتمعات المتحضرة، وأن الفرق بينهما ليس سوى اختلاف شكلي يتعلق بطبيعة الموضوعات التي يتناولها كل عقل، ويمكنني القول بالتالي أن شتراوس قد سعى إلى بناء قاعدة بنيوية عامة تقول بأن العقل شيئ من بين الاشياء، وأنه واحد عند الجميع، البدائيين والمتحضرين. والسبب في ذلك أنه يخضع لقانون واحد هو قانون البنية اللاشعورية الواحدة، وقد يكون هذا العمل انتقال أو تحول من نظرية في العلم والمعرفة المنهجية إلى نظرية فلسفية يتم فيها إدماج الثقافة في الطبيعة والحياة. ولكن هذا أيضا انتقال من العلم إلى الفلسفة ومن المنهج إلى النظرية.

النزعة الكانطية عند ليفي شتراوس:

من المعلوم أن جان بول سارتر كان من أكبر المدافعين عن الإنسان والتاريخ في الفكر الفلسفي المعاصر فلاغرو إذن أن نرى سارتر قد صدم للتصدع الذي بدأ ينتاب صرحه الضخم على يد البنيوية، هذه الحركة الفكرية — العلمية التي عرضت مفهوم الإنسان والتاريخ لنقد وتجريح كبيرين، واعتبرت الإنسان مجرد راسب من رواسب المرحلة اللاهوتية ومجرد أداة معرقلة لتطور الفكر الفلسفي وانفتاحه على أفاق أوسع.

فعلاً لقد نادى شيخ البنيويين ليفي شتراوس باسقاط مفهوم الإنسان والتاريخ من قاموس البنيوية الدلالي، قائلاً: «ليس التاريخ الذي يزعم الكونية سوى تجميع لبعض التواريخ المحلية، الثغرات الموجودة ضمنها — وفيما بينها — أكثر عددها من أجزائها الممتلئة»[2]. فشتراوس قد هز بذلك العلاقة الهامة والقائمة بين

(1) الزواروي بغورة،"المنهج البنيوي"، ص: 156.

(2) الزواروي بغورة،"المنهج البنيوي"، ص: 157

الإنسان والفلسفة، والتي كانت دائما علاقة مميزة في الفكر الغربي، وأعلن – مثل فوكو – أن الإنسان سائر نحو الزوال والاندثار، هذا إن لم يكن قد مات فعلا. فهل وجد شتراوس وغيره من البنيويين ما سيتبدلون به مفهوم الإنسان في الفكر الفلسفي المعاصر؟ وإلافما هو مصير النزعة اللاتاريخية، اللاإنسانية للبنيوية؟.

يجيب الدكتور عمر مهيبل عن هذا التساؤل قائلاً: «لقد استبدلت البنيوية بمفهوم الإنسان نسقاً منتظماً من البني الثابتة الموجودة سلفاً وجعلته الناطق باسمها، كما أن البني اخترقته وأسكتت صوت الإرادة فيه وصارت المعبر الوحيد عنه بأوجه متعددة منها السيكولوجي، والاقتصادي والإيديولوجي» [1].

وشتراوس قد صرح بأن مثاله الأعلى في العمل البنيوي هو الصرامة العلمية والموضوعية، التي حاول تطبيقا في كل أعماله الأنتربولوجية ولا بد أن هذه الميزة قد أخذها، عن اللسانيات البنيوية مثل مفاهيم التزامن، والرمز (العلامة)، والقيم الخلافية، وغيرها من مبادئ ومرتكزات هذا العلم الحديث. غيرأن الأنتربولوجيا البنيوية – كما يرى سارتر – «تجعل من الإنسان مجرد رقم في معادلة رياضية وفي أحسن الحالات رمزاً لغوياً في جملة غير مفيدة، إضافة إلى أن طريقة النموذج الواحد التي طبقها ليفي شتراوس لا تؤدي بنا إلى نتائج يقينية» [2].

ويكون شتراوس بذلك قد تعرض لجملة من الانتقادات العلمية المشروعة من قبل العديد من المفكرين، وسارتر يتصدرهم... غير أن ذلك لا يمكنه أن يقلل أو ينقص بأي حال من الأحوال من قيمة المجهود العلمي والفلسفي الذي بذله شتراوس في العديد من مؤلفاته وإن كان إعلان موت الإنسان والتاريخ لن يمر هكذا – والقول لمهيبل – من دون تعقيدات معرفية ومنهجية. «فموت الإنسان يعني نهاية الفلسفة، ونهاية الفلسفة تعني انهيار دعامة أساسية من دعائم المعرفة الإنسانية. صحيح أن هناك مجالات معرفية متنوعة يمكن أن تسد جزءاً من الفراغ لكن ما من

(1)عمر مهيبل،"من النسق إلى الذات – قراءات في الفكر الغربي المعاصر"، منشورات الاختلاف، ط (01) الجزائر، 2001، ص: 22.

(2) عمر مهيبل،"البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر"، ص: 38.

واحدة يمكنها أن ترقى إلى مستوى التفكير الفلسفي أو يمكنها تمثل فعل التفلسف الذي هو من الأفعال الأولى التي لازمت ماهية الإنسان في دروب كينونته الأولى، وفي عملية بحثه عن طرق وعي هذه الكينونة، لأن حذف فعل التفلسف يعني القضاء على أفكار الإنسان وإجهاض رؤاه قبل أن ترى النور»[1].

والفلسفة تسعى – كما هو معلوم – إلى تفسير أغلب الظواهر تفسيراً عقلياً، ولا سيما الظواهر المتناقضة مثل: الذات والموضوع، العقل والعاطفة، الواجب والهوى... حتى يتمكن من تحديد وضعه داخل الكل الهائل الذي نسميه الوجود. فقد كان العلم في العصر الوسيط خاضعاً للنسق المعرفي اليوناني والذي لم يكن فيه مكان للتجربة العلمية، ثم جاءت الفلسفة العقلية التي تعتبر المعرفة الرياضية أنموذجا لكل معرفة وبذلك ركزت على العقل باعتباره مصدراً هاماً لمعرفة العالم على الرغم من أن إمكانية التجربة في الرياضيات ناقصة نظرا لأنها لا تمكن من إظهار الحقيقة في جزئياتها نتيجة انتهائها إلى مجموعة قوانين ليس إلا ... وخير مثال على ذلك ما قام به ديكارت – أبو الفلسفة الحديثة – من بناء لفلسفته العقلية على أسس رياضية، « لأن الرياضيات تنطوي على قدرة تقديم استدلالات صحيحة لا توجد في غيرها، وهي حسب ديكارت توصل من يمرن ذهنه فيها لأن يكون أهلا للبحث عن الحقائق الأخرى لأن منهج الفكر واحد في جميع الأمور» [2].

غير أن هذا لا يعني اقتصار الفلسفة على العقل دون سواه من الاستعلامات أو المناهج المعرفية الأخرى مثل منهج الحس ومنهج الحدس الصوفي... باعتبار أن هذه المناهج لا يمكنها الخضوع لعمليتي النقد والتمحيص نظراً لقيامها على اعتبارات شخصية وذاتية ليس إلا. في حين ينشد العقل الضرورة في فهم الظواهر وتفسيرها نتيجة نزوله من عالم المثاليات إلى جزئيات الطبيعة المحسوسة (الواقعية) التي نلمسها ونراها، فاتخذ العقل بذلك مبادئ ومستلزمات البحث

---

(1) عمر مهيبل،"من النسق، الى الذات– قراءات في الفكر الغربي المعاصر"ص: 22، 23.

(2)عبد الله إبراهيم ،"المطابقة والاختلاف: المركزية الغربية (إشكالية التكون والتمركز حول الذات)"، المركز الثقافي العربي، ط(01) ، الدار البيضاء وبيروت، 1997 ، ص:75.

العلمي (الملاحظة والتجربة) واتخذت بذلك التجربة وسيلة للبحث والتحقق، فأصبح بإمكان الإنسان أن لا يثق من كل شيء إلا بعد أن يتحقق منه بواسطة العقل والتجربة...

يقول ول ديورانت: «إن الفكرة المركزية في ديكارت هي أسبقية الوعي وأن العقل يعرف نفسه بسرعة مباشرة أكثر من مقدرته على معرفة أي شيء أخر، وأنه يعرف العالم الخارجي فقط عن طريق أثر ذلك العالم على العقل بالإدراك الحسي. وبناء عليه يجب أن تبدأ كل الفلسفة بعقل الفرد وذاته وتبدأ نقاشها الأول في كلمات ثلاث: أنا أفكر لذلك أنا موجود»[1].

لقد اتخذ ديكارت من المبادئ العليا والحقائق الميتافيزيقية فيما وراء الطبيعة أساسا لبناء فلسفته العقلية خلافاً لما سبقه من الفلاسفة اللاهوتيين والتجريبين، وشك في كل ما يحيط به، شكاً منهجياً ومؤقتاً ومبالغ فيه لأنه يحكم على كل ما هو مشكوك فيه كما لو كان باطلاً... بيد أن الحقيقة الثابتة الراسخة التي ظهرت لديكارت كالشمس، هي الفكر. يقول ديكارت:«فليضللني ما شاء، فما هو بمستطيع أبدا أن يجعلني لا شيئ ما دام يقع في حسباني أنني شيئ»[2]. فالفكر عند ديكارت ثابت – كما سأرى لاحقاً – وهو في قضية الكوجيتو (الذات المفكرة) يتجلى حاسماً ويرتبط ارتباطاً ضروريا بالوجود.

قد يكون هذا هو فحوى الفلسفة العقلية وإن اقتصرتها في ديكارت باعتباره مؤسس هذه الفلسفة التي تؤمن بواقعية العقل ونفعيته...وظل الأمر كذلك، إلى أن جاء الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Emmanuel kant [*].

---

(1) ول ديورانت،"قصة الفلسفة (من أفلاطون إلى جون ديوي)"، تر: فتح الله محمد المشعشع، ص 190.

(2) الربيع ميمون،"مشكلة الدول الديكارتي"، ص: 30.

(*) إيمانويل كانط:فيلسوف ألماني شهير، ولد في 22 أفريل 1724 في مدينة كونجسبرج الألمانية في أسرة اشتهرت بالفقر والتدين، وبالعناية البالغة بتربية أفرادها تربية دينية.. ولهذا طبع كانط منذ عهده الأول بالحياة على الهدوء والجدية وعلى التمسك بالدين والتعلق بنظام الكنيسة.تخرج كانط من جامعة كونجسبرج عام 1746، و بعد أن ظل بضع سنوات يعمل معلما خاصا، اشتغل بالتدريس والكتابة الحرة في الجامعة. وعندئذ أظهر فيما كتب من رسائل صغيرة ومقالات في شتى

وقال بعكس ذلك تماماً — إن صح التعبير قال بجدوى إخضاع العقل نفسه للنقد والتمحيص: «فلماذا لا نخضع هذا العقل بالذات للنقد والتمحيص لنتبين حدود استعمالاته المشروعة من حدوده غير المشروعة فهذا أضمن لبلوغ معرفة يقينية أكثر دقة وصرامة»[1]. وإن هذه الفكرة على الرغم من بساطتها إلا أنها تحمل في دلالاتها معرفة موجزة لفلسفة حديثة كانت قد قدمت مثلاً صارخاً توجز فيه التناقض الإنساني القائم والمتجذر في الوجود، كالتناقض بين الذات والموضوع، وبين الظاهر والشيئ في ذاته... ألا وهي "الفلسفة النقدية"، فما الذي نعنيه بالفلسفة النقدية وما علاقتها بكل من كانط وشتراوس؟.

ظهر كانط بوصفة فيلسوفا نقديا في الفترة التي استفحلت فيها مغالاة التيارين الرئيسين في الفلسفة الغربية: التيار التجريبي الذي استثمر كشوفات العلم، ومضى في القول إن التجربة الحسية أساس كل معرفة مفيدة وقد نظم إطاره الفلسفي لوك وهيوم. والتيار العقلي الذي يضع العقل مصدر لكل معرفة باعتباره ملكة حائزة على شروط المعرفة، وهو التيار الذي نظم أطره ديكارت ومضى فيه سبينوزا ولايبنتز إلى أقصى أبعاده الميتافيزيقية[2].

ما أمكنني ملاحظة من هذا التصريح هو أن التفكير الفلسفي في القرنين السابع عشر والثامن عشر قد انقسم على نفسه، فثمة فريق من الفلاسفة العقلانيين الذين حكموا على أهلية الدين والإيمان بالبطلان ونصبوا العقل مكانهما، العقل الذي يقترح تدمير معتقدات وديانات يؤمن بها الملايين من الناس منذ الاف السنين في جميع أنحاء العالم من جهة. وفلاسفة تجريبيين قد غالوا في

ضروب المعرفة نبوغا فذا وعبقرية نادرة، ولكنه في عام 1770 عين أستاذا بالجامعة لعلوم المنطق والميتافيزيقا فكثر إنتاجه فيما ألقى من محاضرات أو وضع من مؤلفات.وظل كذلك حتى أثر حياة الهدوء والاعتزال قبل وفاته ببضعة أعوام =

=إلى أن وافاه القدر المحترم دون أن يتزوج عام 1804. من مؤلفاته الثرية:"نقد العقل الخالص"(ينظر ول ديورانت"قصة الفلسفة (من افلاطون الى جون ديوي)"، ص: 326 وما بعدها. ومحمد عبد الرحمن بيصار،"تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة"، منشورات المكتبة العصرية، ط (03)، بيروت – لبنان، 1980، ص: 132 وما بعدها).

(1) عمر مهيبل،"البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصرة، ص: 45.

(2) عبد الله إبراهيم،"المطابقة والاختلاف: المركزية الغربية (إشكالية التكون والتمركز حول الذات)"، ص: 86

ظنهم بأنهم احتكروا الحقيقة في حين ظلها غيرهم من جهة ثانية، «وينبغي أن نفهم أن ذلك الانقسام عائد في بعض أسبابه إلى طموح العلم المشروع بأن يحقق أقصى النتائج الواعية الممكنة اعتماداً على الحواس والتجارب في منأى عن حضور موجهات الفكر القديم من جهة وإحساس العقلانيين المتأصل تاريخياً أن ذلك قد يفضي إلى العبث والفوضى...»[1].

والجدير بالذكر أن الفلسفة العقلية عمت أوربا كلها آنذاك. وإن بدت أقوى تأثيراً وأكثراً انتشاراً في فرنسا حيث كثر الإعتداد بنماذج التفكير العقلي وإعطاه القيمة المطلقة وجعله الأداة الصالحة لإدراك حقائق الوجود والمعيار الكافي لوضع قواعد السلوك، والغاية المثلى التي يجب أن تهدف لها الحياة...

وهذا ما كان سبباً في انتشار موجه حادة وجارفة من الفكر والالحاد والتنكر لمختلف العقائد الدينية، والتي بدأت في عهد التنوير وعلى يد فولتير (1694 – 1778)، المفكر الفرنسي، الجري الذي أعطى العقل قوة دفع عظيمة وعاصر القرن الثامن عشر، هذا القرن الذي سمي بعصر العقل، حيث تم فيه دحض أباطيل الكنيسة وترهاتها القائمة على التفسير اللاهوتي للطبيعة. وسيمى كذلك بعصر التنوير الذي حدثت فيه تطورات كبيرة، «وكان السبب الرئيسي هو نزول فولتير إلى الحلبة، إذ لم يلبث أن رفع عقيرته بانتقاد رجال الدين والنبلاء وسخريته للاذعة من الفلاسفة الذين عفا عليهم الدهر، كل ذلك بلغة بسيطة وبمزيج من روائع التهكم اللطيف والنقد المعتدل، وجاءت أراؤه هذه في كتابة " رسائل فلسفية " (1734 Lettres philosophiques)»[2].

غير أن كانط ومن سبقه من الفلاسفة العقلانيين والتجريبيين أمثال: فرنسيين بيكن، لوك هيوم، بركلي... كانوا قد أطلقوا صيحتهم لمقاومة الهمجية التي طغت على الدين في عهد التنوير ومهدوا الطريق لاختبار العقل ووضعه على

---

(1) المرجع نفسه، ص: 86.

(2) "تاريخ الأدب الغربي"، تأليف:نخبة من الأساتذة المختصين، دار طلاس للدراسات والترجمة ونشر، ج (02)، (د– ط) دمشق –سوريا، (د– ت– ن) ، ص:361.

محك النقد الموضوعي... ومع ذلك فإنهم لم يتوصلوا إلى نتائج ذات صيت بارز هام مثل ما وصل إليه كانط، لأنه وحده من وضع العقل موضوع الإتهام وقام بنقده بكل جرأة وشجاعة، « فإن كانط بوضعه كتابه (نقد العقل الخالص) ويعني به العقل النظري وقد أوسع في هذا الباب وأبدع حتى استطاعت فلسفته بما امتازت به من قوة الاقناع وعمق التفكير وصرامة الرأي وإحكام الصياغة ودقة البحث أن تغزو عقول المفكرين في أوربا وأن تجعل من المذاهب الفلسفية التي ظهرت في القرن التاسع عشر مجرد موجات سطحية تتدفق تحتها التيارات الجارفة القوية للفلسفة الكانتية »[1].

فأمام تضارب التيارين العقلي والتجريبي وأمام تراكم المعارف وتباين نماذج التفكير المعرفي ورفض نموذج أخلاقي معين، ظهر كانط ناقدا من جهة وساعيا لتركيب عقلانية جديدة تقوم على المصالحة بين التيارات الفلسفية المتعادية. فأحدث بذلك ثورة فلسفية لخصت الخصائص العامة لعصر التنوير «وأطلق عليها اسم "الثورة الكوبرينقية" وجعل محورها المقابلة بين الإنسان والعالم الخارجي وانتهى منها إلى أن الإنسان هو المركز، وأن العقل هو الأساس في جميع معارفنا»[2].

وهذا يعني أن كانط قد أعاد الاعتبار حقاً للعقل، الذي كان مغيبا عند الفلاسفة التجريبيين الذي اعتبروا أن إدراك الحقيقية يكون بواسطة التجربة والملاحظة، أي خارج العقل، «وقال باستحالة اللجوء إلى الواقع الخارجي للبرهنة على وجود العقل»[3]. وإن كان في هذا العمل رفض لتوجه الفلاسفة العقلانيين الذين غالوا في تمجيد العقل، بل إن كانط قد حاول إعادة التوازن بين العقل والتجربة، محدثاً بذلك نقطة تحول هامة في تاريخ الفكر الإنساني، ناقداً أو مؤيداً

(1) محمد عبد الرحمن بيصار، "تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة"، ص: 137.

(2) إمام عبد الفتاح إمام، "المنهج الجدلي عند هيجل"، دار المعارف، (د-ط)، مصر، 1969، ص: 91 .

(3) عبد الغني بارة، "البنيوية بين النموذج اللساني والمعنى الفلسفي"، المبرز، المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية، الجزائر، فيفري 2002، ص: 135.

لما تضمنته فلسفة سابقيه من آراء وأفكار، ومؤسساً لما أطلق عليه إسم "الفلسفة النقدية"، «التي تقوم على الأسئلة الثلاثة المشهورة وهي:

أ. ما الذي يمكنني أن أعرفه؟ ويمثل مشكل المعرفة.

ب. ما الذي ينبغي لي أن أعمله؟ ويمثل المشكلة الخلقية.

ج. ما الذي أستطيع أن أمله؟ ويمثل المشكلة الدينية»[1].

فالمشكلة الأولى تخص العقل الخالص أو النظري، وتدخل الثانية في نطاق اختصاص العقل العلمي بينما تكون المشكلة الثالثة من اختصاص العقلين معاً[2].

وعلى هذا الأساس فقد اعتبر كتاب كانط (نقد العقل الخالص) من الكتب القيمة التي أحدثت انقلابا مفزعا في عالم الفلسفة، والذي حاول فيه اصباغ الفلسفة النقدية بالصبغة العلمية من خلال نقده العقل الخالص «الذي يعني في نظره المعرفة التي لا تأتي عن طريق الحواس، ولكنها معرفة مستقلة تماماً عن كل أنواع التجربة والحواس»[3].

فكانط يقول – والحال هذه – بالفلسفة العقلية التي تقوم على النقد التحليلي والتي تعتبر العقل مصدرا ومستودعا للمعرفة الإنسانية. وهو بذلك يهاجم الفلاسفة التجريبيين وعلى رأسهم لوك وهيوم قائلاً: «إن التجربة ليست الميدان الوحيد التي تحدد فهمنا، لذلك فهي لا تقدم لنا اطلاقاً حقائق عامة وبذلك فهي تثير عقلنا المهتم بهذا النوع من المعرفة بدل أن تقنعه وترضيه. لذلك لا بد أن تكون الحقائق العامة التي تحمل طابع الضرورة الداخلية مستقلة عن التجربة واضحة ومؤكدة في نفسها. إذ لا بد أن تكون حقيقية، بغض النظر عن نوع تجربتنا الأخيرة وحقيقية حتى قبل التجربة»[4].

---

(1) عمر مهيل، "البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر"، ص: 45.

(2) المرجع نفسه، ص: 45.

(3) ول ديورانت، "قصة الفلسفة (من أفلاطون الى جون ديوي)"، ص:333.

(4) المرجع نفسه، ص:334، 335.

ما أمكنني ملاحظته من هذا التصريح الذي أفادنا به الفيلسوف كانط، أن ثمة مفارقة جوهرية بين المنهج التجريبي والمذهب العقلي، ذلك أن المنهج التجريبي يسعى إلى تحقيق النتائج التي تصل إليها العلوم بالاستدلال واستكشاف الحقائق الجديدة، وهذا مايؤدي إلى تكوين علم قائم برأسه هو "العلم التجريبي". وبذلك فهو منهج يجعل للعقل دوراً ثانوياً في إقرار المعرفة، بعكس المذهب العقلي الذي يعطي العقل الأهمية الكبرى في اكتشاف الحقيقة، من دون إلغاء المعرفة الحسية أو "الحس السامي" الذي يرى فيه كانط الشرط الأول لحصول المعرفة وأداة الاتصال المباشرة بالواقع. قائلاً: «إن الأحاسيس في حد ذاتها ليست سوى وعي للدافع أو الحافز. فقد نحس بطعم على اللسان أو رائحة في الأنف، أو صوت في الأذن، أو حرارة على الجلد... هذه الآثار الحسية هي المادة الخام التي تبدأ بها التجربة ولكن إذا اجتمعت هذه الأحاسيس المختلفة حول شيئ في المكان والزمان فإن هذا يؤدي إلى إدراك ذلك الشيء، وبذلك يكون الإحساس قد تحول إلى معرفة»[1].

وما تجدر الإشارة إليه أن ليفي شتراوس قد أكد دور الحواس في معرفة ظواهر العالم الخارجي عندما ناقش مشكلة اللغة والتأويل في الفلسفة الظواهرية والفلسفة التأويلية وقال بضرورة تخطي المعاش"Le Vècu" "من أجل اكتشاف البنية إلى ما هو واقع وحقيقي وهو لا يمكن أن يكون إلا عقلياً عنده[2].

وكنت قد رأيت في المبحث السابق من هذا الفصل كيف أن شتراوس قد رفض الاعتراف بالبعد الفلسفي في أعماله البنيوية الأنتربولوجية عندما قال بعقم الفلسفة وغموضها، رغم أن تكوينه الأكاديمي في بداية حياته كان فلسفياً، إلا أن ثمة نقاط التقاء هامة بين شتراوس وكانط، يوجزها الدكتور عمر مهيل فما يلي:

(1) ول ديورانت،"قصة الفلسفة (من أفلاطون الى جون ديوي)"، ص: 336، 337

(2) ينظر الزواوي بغورة،"المنهج البنيوي"، ص: 136 وما بعدها.

- إذا كان كانط يقول بأن العقل البشري يتوفر على تصورات قبلية سابقة على أية تجربة، فإن ليفي شتراوس يؤكد أيضاً على وجود أطر عقلية ثابة سابقة على التجربة، أي أولوية البناء على الظواهر وتعاقبها، وهذا ما يمثل أحد الأسس الهامة للبنيوية.
- لقد أولى كانط اهتماما خاصا بالعقل أو الذهن البشري وأعطاه مكانة متميزة في منظومته الفلسفية النقدية: إذ نسب إليه تركيبا معيناً: ولكن دون أن يحدد لنا مصدر هذا التركيب، هل هو قبلي أم تجريبي؟ هل هو من صور الحساسية أم من تجليات العقل أو الفهم؟.

ونسب أيضاً إلى الذات الإنسانية صور الحساسية والفهم السابقة الذكر دون أن يفيدنا عن سبب امتيازها هذا ليفي شتراوس أيضاً: وعلى الرغم من أهمية البنية ودورها في منظومته فإنه لا يحدد أصلا لهذه البنية ولا يوضح لنا كيفية وجودها على ما هي عليه[1].

وبناء على هذه المعطيات يمكنني القول أن كانط وشتراوس بما قدماه من بناءات فكرية للفلسفة العقلية والأنتربولوجيا البنيوية على التوالي، لم تكن إلا لتخدم غرض تحقيق مبدأ الدقة والصرامة العلمية التي تود الفلسفة النقدية الوصول إليه. هذه الفلسفة التي دعم أسسها كانط عندما حاول بناء صرح جديد للميتافيزيقا يقوم على أساس المبدأ العلمي الصحيح والتخلي بالتالي على مرتكزاتها التقليدية، وهذا نفسه ما حاولت البنيوية تحقيقه في القرن الماضي عندما حاولت تطبيق منهج علمي صارم على العلوم الإنسانية والاجتماعية وكذلك الفلسفة.

وبذلك فقد شارك البنيوية حلمها في تحقيق هدفها العلمي الصارم العديد من الفلاسفة، يأتي على رأسهم فيلسوف المثالية والنقدية الكبير كانط. غير أن ثمة نقطة خلاف هامة بين كل ليفي شتراوس وكانط تتعلق بمبدأ

(1) عمر مهيبل،"البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر"ص:47.

"الذاتية المتعالية" عند كانط فأنا أذكر جيدا قول المفكر الفرنسي بول ريكور "بأن بنيوية شتراوس كانطية دون ذات متعالي". فهو يقصد بذلك أن شتراوس قد شارك كانط الحلم عندما حاول جعل الفلسفة علما صارما له قواعده التي يرتكز عليها لكنه خالفه في مبدأ الذاتية المتعالية فكيف ذلك؟.

لقد أكد كانط في أكثر من مناسبة، بأن أساس المعرفة موجود داخل العقل البشري أو الفردي وفي هذا التصريح تأكيد على الذات (التمركز الأوروبي)، «وفي الواقع إن زوال الذات عن فلسفة كانط يحدث تغيره منهجية ومعرفية في مذهبه المتكامل الحلقات، ولكن إذا تقلنا هذه النزعة من الفلسفة إلى الأنتربولوجيا فإن استبعاد الذات عنه لا يصبح ذا أهمية كبرى، بل إن ذلك يساعدها على بلوغ الدقة العلمية التي ينشدها ليفي شتروس»[1]، فقد أعاد المنهج البنيوي – كما أراده ليفي شتراوس – الاعتبار إلى المجتمعات البدائية من خلال نقده للمركزية الغربية، وذلك عندما أثبت بأنه من أجل الوصول إلى تحقيق الصرامة العلمية والموضوعية يجب التضحية بالذات، من أجل بلوغ الحقيقة أي يجب حذف الوعي من أجل اللاوعي، ودليل ذلك رفض شتراوس التاريخ وإقصاءه له من جهة، وكذلك إصراره في أكثر من مناسبة «على التذكير بأن البنيوية منهج وليست فلسفة بل على التنبيه بأنه لا يكاد يقرأ الفلسفة»[2].

وبذلك فإنه لا يمكنني أن أجزم بأن هدف ليفي شتراوس في أبحاثه الأنتربولوجية كان هدفا فلسفيا ويكفيني القول أن البنيوية تدعو إلى ثورة كوبرنيقية مثل تلك التي دعا إليها كانط، وقد يكون هذا هو أحد الأسباب الهامة التي جعلت الدكتور فؤاد زكريا وغيره من الباحثين يعترفون بوجود أصل فلسفي للبنيوية على الرغم من إنكار شتراوس نفسه لهذا الأصل.

(1) المرجع نفسه، ص: 47.

(2) سعيد الغانمي،"البنيوية: النموذج اللغوي والمعنى الفلسفي"، ضمن كتاب:"معرفة الاخر – مدخل الى المناهج النقدية الحديثة"، ص: 59.

البنيوية من أين؟ وإلى أين؟ (موقف من البنيوية):

يمكن العودة ببدايات التعريف بالبنيوية إلى الثورة المنهجية الجديدة التي دشنها الشكلانيون الروس، ودي سوسير، ومرورا بحلقة براغ واللسانيات الأمركية والبنيوية التي استقام شأنها على اعتماد النموذج اللساني معياراً لها في الوصف والتحليل، وصولاً إلى السيميولوجيا التي أشرت الأزمة الداخلية في النموذج اللغوي الذي تبنته البنيوية، وانتهاء بالتفكيك الذي توج اتجاهه بتجاوز المعيارية، مطوراً السيميولوجيا إلى آفاق جديدة في الكشف والاكتشاف، واستكناه ماهو مغيب في الخطاب الفلسفي والأدبي والتاريخي [1].

يسمى بعض النقاد البنيوية بالثورة النظرية أوالمنهجية، نظرا لأنها ليست سوى منهج من المناهج الحديثة التي برزت إثر الثورة المنهجية الحديثة. ولأنها تؤمن باللغة وتثق فيها وفي إمكانية التحليل الموضوعي. فالبنيوية قد أعادت الاعتبار للغة، حيث لم تعد اللغة وسيلة سلبية لنقل الأفكار والمفاهيم القبلية وإنما هي الأساس الفاعل المنتج لهذه المفاهيم التي تنتقل بواسطتها. وفي الواقع فإن اللغة كانت ولاتزال تلعب الدور الحاسم في عمليات الوصف والنظر في منظومة الأفكار المتداخلة.

وبما أن نظريات "ما بعد البنيوية" تمثل في آن واحد استمرارية للبنيوية ورفض لها، فإن أنصار "ما بعدالبنيوية " ولا سيما التفكيكيون يمشون على خطى أهل البنيوية ويركزن على اللغة باعتبارها وسيلة تواصل هامة، وكونها تحدد الفروض الدقيقة وتصف البراهين والنتائج، فقد أصبحت اللغة هي "القدوة " و"النموذج" لمختلف العلوم، وخاصة الإنسانية منها.

والبنيوية منهج قد استفاض وبسط جناحية خلال العقدين الماضيين من القرن العشرين على كثير من العلوم الانسانية التقليدية ومجالات النشاط

---

(1) عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي"معرفة الآخر – مدخل الى المناهج النقدية الحديثة"ص: 05.

الإنساني، وتمكنت من التزاوج مع طرائق التفكير النقدية الأخرى فتبلورت بنيوية شكلانية، وبنيوية نفسانية وأخرى واقعية ماركسية... وبذلك « فإن البنيوية وهي تقتحم منهجيا سبل المعرفة المعاصرة، كأنما وجدت نفسها في ظرف تاريخي محمولة حملا على أن تبلور لنفسها محتوا فكريا، وعلى أن تقدم نفسها كفلسفة مضادة وأن تنتصب في موقع النقض بدل طريق الاسترسال »[1].

هكذا، وعلى هذا الأساس، بات من الواضح أنه لزاماً على الباحث العربي من أن يقف على المناهج أو المشاريع النقدية الحديثة بما فيها البنيوية، وقفة جادة، تقوم على الحوار البناء وتحمل على عاتقها مهمة التوضيح المفهومي لا للبنيوية وحسب، بل لكثير من العلوم والمعارف الذي تدخل مجالنا الثقافي والتي يتعامل معها فكرنا... وهذا لن يتحقق إلا عن طريق ممارسة نقدية حقيقية للوقوف على كفاية هذه المناهج في حقولها... وهذا العمل يقف بدوره وراء عملية إعادة النظر في العلاقات التي تربط الثقافة العربية بأصولها الموروثة من جهة وبالثقافة الغربية من جهة ثانية، فهو يمثل دعوة ملحة للقضاء على ثقافة المطابقة [*] – بتعبير الدكتور عبد الله إبراهيم وبعض نقادنا المعاصرين – لما فيها من تبعية ورضوخ للغرب الذي أصبح حاضرا في ثقافتنا ومهيمنا على معطياتها، « إذ لا يمكن أن تكون معرفة الآخر معرفة مفيدة إلا إذا تم التفكير بها نقدياً والاشتغال بها بعيداً عن سيطرة مفاهيم الإ ذعان والولاء والتبعية، وبعيداً أيضاً عن أحاسيس الطهرانية الذاتية وتقديس الأنا ».

وهذا يعني أنه لا بد من الوقوف وقفة حوارية حيال هذه المناهج الحديثة، وعدم الانبهار بها وعدم مبايعتها على أنها الخلاص، بل ينبغي اعتبارها مساهمة جادة يمكن التواصل معها بالتفاعل والمثاقفة والدرس الخصب.

---

(1) عبد السلام المسدي، "قضية البنيوية" – دراسة ونماذج"، ص: 23.

(*) المطابقة: تبعية الثقافة العربية وو لائيتها لثقافة الأخر، أكثر من انصرافها إلى واقعها التاريخي، وعكسها ثقافة الاختلاف وهي دعوة إلى صنع ذات هي مجموع ذوات كفؤة وقادرة على إنتاج الفعل والتفاعل مع الأخر على نفس المستوى من المقدرة والإمكانية (ينظر عبد الله إبراهيم، "المطابقة والاختلاف: المركزية الغربية (إشكالية التكون والتمركزحول الذات ص: 05 وما بعدها).

وهـذا هـو لـب الممارسـة النقديـة الـتي تسعى إلى توسـيع مجـال الإخـتلاف، وتوفير إمكانية تتجاوز بها الثقافة العربية عامة ضروب التماثل والتطابق التي تعيق حركتها. ويعرف الدكتور سعد البازغي نوعية العلاقة بين الشرق والغرب قائلاً: «إنه من الممكن وصف التفاعل مع الغرب على أنه نوع من الاستقبال بالمعنى المزدوج للاستقبال: استقبال بمعنى التلقي والسعي إلى التفاعل البناء، واستقبال بمعنى اتخاذ المكان أو الجهة قبلة، أي بالمعنى الذي يبرز خضوع الكثير من نقدنا العربي لمقولات ونظريات ومناهج ليست مناسبة دائماً، أو بالشكل الذي استقبلت به، ولم تستوعب في الغالب كما ينبغي»[1].

يشير هـذا التعريف على أن واقعنا الثقافي العربي يشهد حضور تيارين متصادمين: تيار يدعو إلى الاندماج التام والكلي في ثقافة الغرب من خلال التأثر به والأخذ عنه بل الذوبان فيه، وتيار آخر يدعو إلى الحوار مع الأخر والتفاعل معه بدل الاعتصام بالذات والوقوف عند ثقافة الأصول. برغم ذلك فإن الحضور الفعال كان للتيار الأول، التيار الذي لازال يسعى إلى هضم وتمثل كل ما هو آت من الغرب من دون حيرة أو انزعاج بما قد ينتاب ثقافتنا العربية وخصوصيتها من سوء التهالك على النظريات والمناهج الغربية والاستعجال في تمثلها وذلك من دون استحضار واع للموقف الفكري المؤسس على الإيمان بحتمية وحيوية التفاعل والمثاقفة مع الأخر.

وأكرر القول بأن البنيوية هي الوجه الأخر للغرب، فهي تعبر عن مدى التناقض الذي يحمله الفكر الغربي في أعماقه، أي أنها تعبر عن المفارقة التي تنطوي عليها الثقافة الغربية المتمركزة حول نفسها «وقل هو انغلاق للعقل الغربي وتمركزه حول ذاته فهو لا يؤمن بغير مرجعيته الفكرية – التي ورثها من الإغريق قديماً إلى أوربا حديثاً – مرشداً ومعيناً في البحث، هو العقل الذي لا يكاد يقف عند منهج في التفكير إلا أعلن الثورة عليه، وأزاحه معلنا ميلاد مشروع بديل

---

(1) سعد البازغي،"استقبال الآخر – الغرب في النقد العربي الحديث"، المركز الثقافي العربي، ط (01) ، الدار البيضاء (المغرب)، وبيروت (لبنان)، 2004 ، ص: 05.

وهو إذ يفعل ذلك، يروم المحافظة على ديمومته ومركزيته، وما البنيوية والأمر كذلك إلا جزء من أجزاء المعادلة، يتوسل بها في البدء كمنهج للاكتشاف وطريقة في البحث والمعاينة ثم تزاح، بل إنها تعلن بنفسها عن البديل، أي تخرجه من عباءتها ليكون حضوره سبب في غيابها وتواريها إلى غير رجعة، جرياً على سنن الطبيعة»[1].

وما تجدر الإشارة إليه، أننا قليلاً ما نتساءل عن حقيقة الغرب، أو بالأحرى حقيقة التمخضات التاريخية الخاصة بالأخر، فما هو الغرب؟ ماهي أوروبا؟ وما الذي يعنية هذان المفهومان المتلازمان؟ يقول الدكتور عبد الله إبراهيم: «يتعذر بالضبط تحديد اللحظة التي ولد فيها مفهومان متلازمان هما:

"أوربا" و"الغرب"، والواقع إنهما من تمخضات تلك الحقبة الطويلة والمتقلبة التي يصطلح عليها ب "العصر الوسيط" التي طورت جملة من العناصر الاجتماعية والدينية والساسية والثقافية، فانمدمجت لشكل "هوية" أوربا، وبانتهاء تلك الحقبة: ظهر إلى العيان مفهوم "الغرب" بأبعاده الدلالية الأولية وسرعان ماركب من المفهومين المذكورين مفهوم جديد هو "أوربا الغربية"»[2].

لقد سرد لنا صاحب النص المراحل التاريخية التي مربها هذين المفهومين، "أوربا" و"الغرب" ذاكرا بأن تمخضات العصر الوسيط أوعصر الظلام – كما يسميه بعض النقاد – هي التي أفرزت لنا مفهوم الغرب وهوية أوربا..... وباندماج هذين المفهومين ركب ما يعرف الأن بأوربا الغربية.... مع أن هذا المفهوم الجديد ذو الدلالات المتموجة – بتعبير الدكتور عبد الله إبراهيم – لا يقصد منه الرقعة الجغرافية لأوربا، وإنما يدل على مجموعة من العناصر الاجتماعية والدينية والثقافية والسياسية التي قام الغرب بتثبيتها، إضافة إلى مجموعة من الصفات والخصائص العرقية والحضارية والدينية على أنها ركائز قارة تشكل أسس هويته...

---

(1) عبد الغني بارة،"البنيوية بين النموذج اللساني والمعنى الفلسفي"،"المبرز"، فيفري 2002 ، ص: 126.

(2) عبد الله إبراهيم،"المطابقة والاختلاف: المركزية الغربية"، ص: 13.

وأدى هذا بدوره إلى بروز مفهوم حديث ههو المركزية الغربية فما الذي يعينه إذن، مفهوم المركزية الغربية؟.

قد يبدو هذا المفهوم مبهم في بداية الأمر، لأن كلمة مركزية Egocentricity كثيراً ما نجدها في الدراسات النفسية تتصل بعالم الطفولة. لأن الطفل يعيش في مرحلة من مراحل نموه أنانية مفرطة تجعله يركز كل شيئ في أناه، لأن وجدانه لا يتفتح على الأخرين إلا بالمقدار الذي يجعلهم فيه مجموعة من العناصر التي تقع في منطقة تملكه أو استملاكه[1] وفعلا هذه هي حقيقة الغرب الذي يرى نفسه الجوهر الوحيد في العالم والمورد الذي لاينضب وكل الثقافات الأخرى أعراض. وكما يقول الدكتور سمير أمين، فالمركزية الغربية «قد قامت على افتراض وجود مسالك تطور خاصة لمختلف الشعوب لا يمكن ارجاعها إلى فعل قوانين عامة تنطبق على الجميع. وهي في الوقت الذي لا تهتم فيه بكشف القوانين التي تحكم تطور المجتمعات، تقترح على الجميع محاكاة النمط الغربي بوصفه الاسلوب الفعال والوحيد لمواجهة تحديات العصر»[2].

والغرب قد قام بتثبيت بعض العناصر والخصائص العرقية والدينية والحضارية على أنها ركائز قارة تشكل أسس هويته، لأجل ذلك ضع جذوراً خاصة به، وجعلها المرجعية الأساسية لتحديد أهمية كل شيئ وقيمته، في حين يؤكد المفكر والفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي في أكثرمن مناسبة أن كلمة الغرب "كلمة رهيبة" عندما قال: «الغرب عرض[3]، وثقافته شوهاء، إنها انعزلت عن أبعاد جوهرية. وهي تدعي، منذ قرون تحديد ذاتها بتراث مزدوج: اغريقي – روماني، ويهودي – نصراني وقد ظهرت أسطورة "المعجزة الإغريقية" في الغرب، لأنه اجتث عند عمد، جذور حضارته الشرقية»[4].

---

(1) ينظر عبد الله إبراهيم،"المطابقة والاختلاف: المركزية الغربية"، ص: 13 ، 14.

(2) سمير أمين،"نحو نظرية للثقافة"، ص: 75.

(3) عرض: أي طارئة وليست أصلية، (ينظر روجيه غارودي ،"وعود الإسلام"، تر: مهدي زغيب، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط (01)، بيروت – لبنان، 1984، ص:13).

(4) روجيه غارودي،"وعود الإسلام"، تر: مهدي زغيب، ص: 13

قد نستغرب الأمر بداية، كيف أن مفكرا بحجم غارودي تدفعه الدوافع والحيثيات بل ترغمه إلى إصدار هذا الحكم، لكن ستتوقف دهشتنا إذا فهمنا موقفه إزاء قضية التمركز الغربي التي يرى فيها نوعاً من الانعزال الجوهري عن أصول حقيقية له، والادعاء بالتالي الانتماء إلى تراث إغريقي، «فوجهة نظر غارودي تتمثل في أن أصول الغرب يجب البحث عنها في بلاد الرافدين ومصر، أي في آسيا وأفريقيا لأن هذه المراكز الحضارية هي التي غذت كل الحضارات اللاحقة بتصوراتها وأفكارها»[1]. فغارودي يرفض فكرة الأصل الإغريقي الخالص للحضارة الغربية، هذا الأصل الذي ابتدعه الغرب من أجل تحديد أهمية كل شيئ وقيمته وإحالة الأخر إلى مكون هامشي، لا قيمة له، إلا إذا نهل من فيض عطاء الغرب وكريم فضله يقول غارودي: «إن الغرب يعتبر خلال ألف سنة مضت أكبر مجرم في التاريخ، إنه اليوم وبالنظر إلى سيطرته الاقتصادية والسياسية والعسكرية – بلا مزاحم – يفرض على العالم كله نموذجه التنموي الذي يؤدي – في الوقت ذاته – إلى انتحار عالمي، لأنه يولد تفاوتات متصاعدة ويسلب المعوزين كل رجاء وينضج انتفاضات اليأس، في الوقت الذي يضع معادل خمسة أطنان من المتفجرات على رأس كل ساكن في هذا الكوكب»[2]. فما يهدف إليه النمط الغربي – حسب غارودي – هو جمع العالم الإنساني كله تحت سماء واحد، أي مجتمع واحد كبير ومترامي الاطراف ومحاولة السيطرة عليه وفرض نظامها عليه.

وما أريد قوله – والحال هذه – أن البنيوية ماهي إلا الوجه الآخر للغرب، مادام أن النسق الذي يؤسس البنيوية يبقى ثابتا ثبات النسق (النموذج التنموي) الاقتصادي والسياسي والثقافي بل (العالمي والشامل) الذي يدعو إليه النمط الغربي هذا من جهة، ومن جهة أخرى أجد أن تنحي البنيوية عن مكانها لتحل محلها نظريات "ما بعد البنيوية" وأولها "نظرية التفكيك" يعني أان البنيوية قد زالت

---

(1) عبد الله إبراهيم،"المطابقة والاختلاف: المركزية الغربية"، ص: 23.

(2) روجيه غارودي،"وعود الإسلام"، تر: مهدي زغيب، ص: 22.

كمنهج، إما لأنها بلغت الذروة التي أرغمتها على التنحي تلقائيا من مكانها ليحل محلها منهج نقدي جديد، أو أن تعترف بالعودة إلى ذاتها.

وهذا ما حاول الدكتور شكري عياد التعبير عنه في محاولة نقدة البنيوية، أوبالأحرى نقد التناقص الذي يحمله منهجها قائلاً: «ولعل التناقض الأساسي في البنيوية هو التناقض الأساسي في هذه الحضارة نفسها حيث نجد سعياً مستمراً لتحويل كل عمل من أعمال الإنسان إلى نظام آلي يقوم به الكمبيوتر، وفي مقابل ذلك انهيار لكل الضوابط التي كانت إلى عهد قريب تضبط سلوك الإنسان نفسه. ويتمثل ذلك في البنيوية التي حاولت أن تقنن الأدب كنظام عقلي مجرد، ولكنها اصطدمت بالأدب كإنتاج يعبر عن حالة نفسية لإنسان العصر»[1].

يشير صاحب النص إلى أن البنيوية تعبر عن مدى التناقض الذي يحمله الفكر الغربي في أعماقه أي أنها تعبر عن المفارقة التي تنطوي عليها الثقافة الغربية المتمركزة حول نفسها والتي عملت على إزاحة الإنسان من قاموسها الدلالي (العلمي والفلسفي) ليحل محله الإنسان الآلي (Robot). فالبنيوية ليست مجرد منهج للبحث عن الإنسان في العلوم الطبيعية والإنسانية لأنها أزاحته من طريقها وعوضته بمجموعة من الانساق أو الانظمة ذات البنى الثابتة، التي أسكنته وصارت الناطق باسمه، والمعبر الوحيد عنه بأوجه متعمددة منها: الاديولوجي، والسيكولوجي، والاقتصادي... وبذلك أصبحت البنيوية عبارة عن مذهب متماسك الأطراف، قد يصفه البعض بأنه علمي نظرا الاعتماده على نتائج نظرية وعملية بحته، وقد يصفه البعض الأخر بأنه فلسفي لاشتماله على نظرية منظمة عن الإنسان والعالم...

لكن أمر البحث والاستمتاع قد توقف بالبنيوية أخيرا عند الأدب الذي لم يرى فيها سوى نظرية وليست منهجاً أو أداة عملية يقول جورج واطسن: «لقد كانت البنيوية بالنسبة للأدب دائما نظرية ولم تكن أداة عمليه، فهي كما يقول

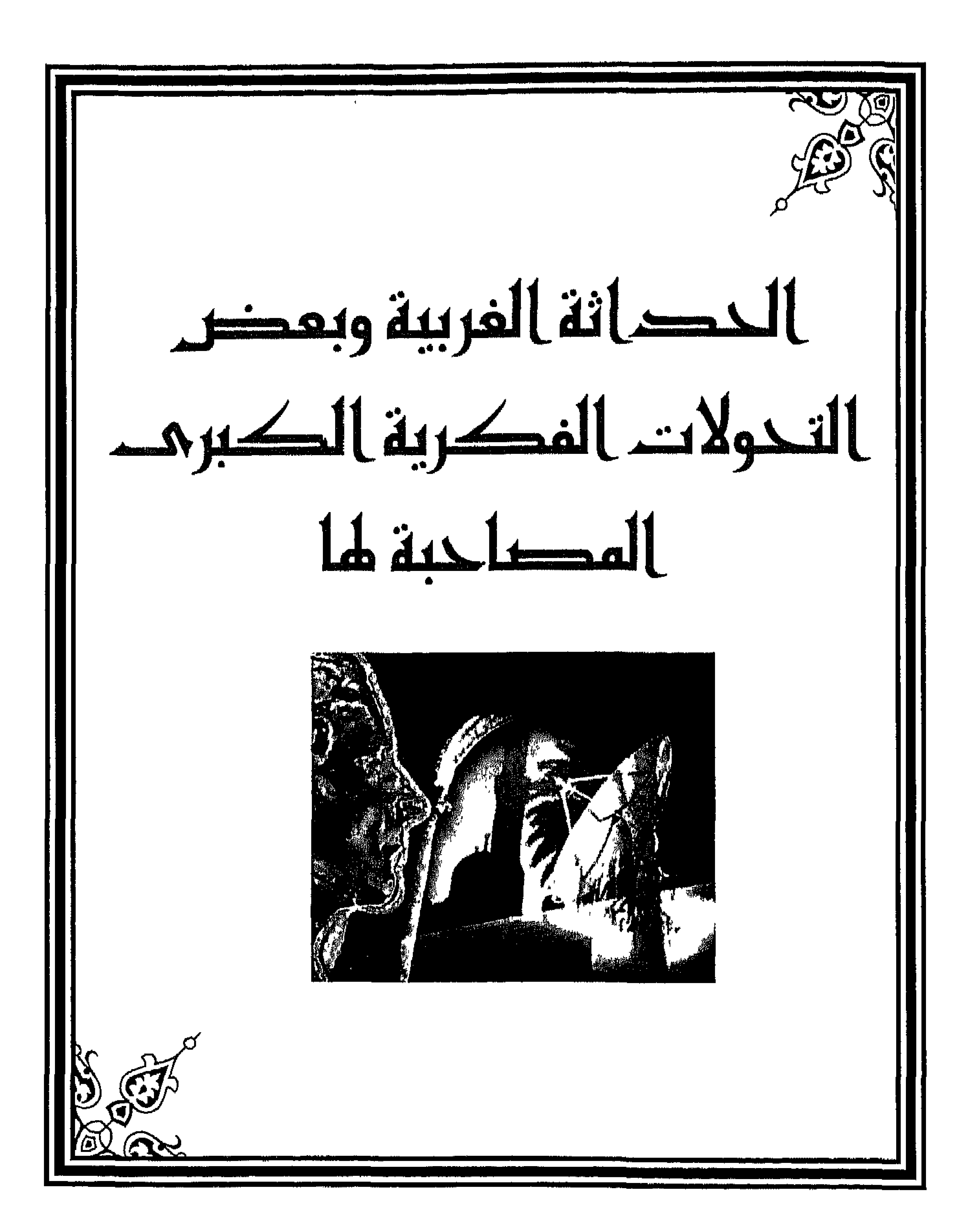
(1) سعد البازغي،"استقبال الآخر – الغرب في النقد العربي الحديث"، ص: 177.

أحد المعجبين بها ليست منهجا لإيجاد تفسيرات جديدة ومدهشة للأعمال الأدبية وإنما هي باب من التفكير يتساءل كيف يمكننا الوصول إلى دلالات الأعمال الأدبية؟ ومع ذلك فمزاعم البنيوية عظيمة جداً إذ كانت تدعي أنها تفسر جميع الحقائق البشرية أو على الأصح أنها على وشك تفسير كل شيئ. وكان هذا هو سرجاذبيتها»[1].

وفي اعتقادي أن الوصفة الموضوعية المجردة التي سقطت في جوفها البنيوية، نتيجة اعتمادها "النموذج اللساني" الواحد ومحاولة تطبيقة على مختلف مستويات البحث في حقولها المعرفية – بما فيها الأدب –هي التي جعلت البنيوية وكذلك مختلف المعارف والدراسات من أن تفقد خصوصيتها وتوهجها عندما أصبحت نتائج التحليل فيها تتطابق مهما اختلفت حقولها تعلن عن افلاسها في نهاية الستينات.

(1) عبد السلام المسدي،"قضية البنيوية – دراسة ونماذج –"، ص: 124

الفصل الثالث



الحداثة الغربية وبعض التحولات الفكرية الكبرى المصاحبة لها

الفصل الثالث

الحداثة الغربية وبعض التحولات الفكرية الكبرى المصاحبة لها

1. الحداثة الغربية:

يعتبر مصطلح"الحداثة"من المصطلحات التي كثر فيها الجدال وتداخلت فيها الايديولوجيات، ولذلك صارت قضيتها (إشكاليتها) من القضايا التي تحتمل الكثير من وجهات النظر المختلفة، غير أن هذا لا يعفيني البحث والتوصل إلى جانب خاص من جوانب القضية. يقول الدكتور خليل الموسى في عرضه للحداثة في الحياة والأدب: «ومصطلح"الحداثة"Modernité"من المصطلحات التي كثر فيها القول والجدل، وإن الحداثة والحداثوية مولدتان من كلمة"حديث"، وهما مترادفتان احيانا ومتناقصتان مع القدم والكلاسيكية والتقليدية، وهما متعددتا المعاني والدلالات حسب آراء عدد من المبدعين. منهم"بلزاك" (Honore de Balzac) (1799–1850) و"بودلير"(CharlesBaudlaire) (1821 – 1867) وث"هيوسمن"(Joris Karlhuysrians) (1848 –1907)»[1].

وليس هدفي من هذا المبحث، إبراز تاريخ الحداثة العام، بدءا من عصور الانفتاح والتقدم الصناعي في أوربا إلى عصرنا الحالي، بقدر ما كان غرضي إثبات نسخة الحداثة الغربية الأصلية وكذا الجذور المعرفية (الفلسفية) القائمة عليها.

يقول الدكتور عبد العزيز حمودة: «إن منطلق الحداثة الغربية والمدارس أو المشروعات النقدية التي أفرزتها هو أزمة الإنسان في العصر الحديث بعد أن فقد القدرة عن التحكم في عالمه، وبعد أن أصبح مهموما يوما بعد يوم بمشكلة تحديد موقعه في العالم الجديد»[2].

---

(1) خليل الموسى"الحداثة في حركة الشعر العربي المعاصر"، مطبعة الجمهورية، ط (01)، دمشق – سوريا، 1991 ص: 08.

(2) عبد العزيز حمودة، "المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)"، "عالم المعرفة"، افريل 1998، ص: 66.

من الملاحظ أن صاحب النص لم يعطينا تعريفاً محدداً للحداثة الغربية، بقدر ما ربط منطلقاتها بأزمة الإنسان الغربي في العالم المعاصر، نظرا لإشكالية الحداثة من جهة، تلك الإشكالية الناجمة عن عجز الناقد العربي في التعامل مع الدراسات البنيوية وفهم أهدافها الحقيقية، بل فهم وظيفة النقد ذاته في ظل المصطلحات النقدية المترجمة والمنقولة من جهة أخرى، والتي قد تعود إلى تداخل مفهوم الحداثة مع مفاهيم أخرى مثل مفهومي المعاصرة والتجديد.

يوضح الدكتور خليل الموسى هذه الظاهرة قائلاً: «ويختلط مفهوم الحداثة بمفهوم المعاصرة. . . (ContemPoranette). فالعصر لغة، مرحلة زمنية منسوبة إلى حكم رجل أو سيادة دولة أو إلى ظاهرة اجتماعية أو علمية أو نحو ذلك ويبدو أن المعاصرة أحد شروط الحداثة ولكنها ليست الشرط الوحيد فهي لاتتطابق والحداثة وإن كانتا تتلاقيان في بعض معانيها، وبخاصة إذا كان القصد من المعاصرة المدلول التقني ويجوز عند ذلك أن يكون المعاصر حداثياً»[1].

وفيما يخص اختلاط مفهوم الحداثة بمفهوم التجديد فيقول: «فالتجديد"(Renouvellement)"إصلاح وتحسين، وجدد الشيئ جعله جديداً، والجديد عما سبقه بنسبة ما، وهو يقدم إضافة إبداعية ولكنه ينطلق من صورة مألوفة ويبدو أن خطي التجديد والحداثة يتلاقيات ويتباعدان، فالتجديد أحد شروط الحداثة ولكنه ليس شرطها الوحيد وهو جزئي»[2].

ما أمكنني ملاحظة من هذين التعرفيين هو أن الحداثة هي الارتباط بأحداث العصر وقضاياه والاستفادة من الخبرات السابقة في تشكيل المفهومات الجديدة، وعموما فمنطلقات الحداثة الغربية قد تعود إلى وضعية الإنسان الغربي في القرن العشرين – كما صرح بذلك الدكتور عبد العزيز حمودة – ذلك أن القرن العشرين يمتاز بالتطور العظيم الذي شمل مجالات الحياة كلها من سياسة

(1) خليل الموسى، "الحداثة في حركة الشعر العربي المعاصر"، ص: 14.

(2) المرجع نفسه، ص:16، 17.

وفلسفة وعلوم إنسانية وفنون. . . تطورت كلها نتيجة لتطور العلم في هذا القرن، فقد تقدم العلم في الكشف عن أسرار الموجودات تقدما مازال سيتمر في ميادين المعرفة كلها، ذلك أن الإنسان اتخذ من الخبرات التجريبية التي اعتمدتها التقنية في نشأتها موضوعا للتفكير وراح ينظم نتائجها الثابتة ويصوغها في قوانيين، فنشأ العلم الذي تغلغل في جميع ميادين الحياة الإنسانية. «والغريب أنه رغم ارتباط الحداثة الغربية تاريخيا بالنصف الثاني من القرن التاسع عشر، فإنها ظلت محتواة إلى حد كبير حتى الخمسينيات من القرن العشرين، أي لمدة قرن كامل»[1].

وربما كانت ثمة عوامل أخرى قد مهدت لظهور أو حصول الحداثة الغربية، ومنها الأحداث البارزة التي شهدتها الساحة الأوروبية في فترة ما قبل القرن التاسع عشر، وأعتقد أن أولى هذه الأحداث هي قيام الثورة الصناعية سنة 1769 وقيام الثورة الفرنسية سنة 1789، والتي كان من نتائجهما ظهور بعض المذاهب الفكرية والسياسية والاجتماعية وبروز الاحزاب السياسية، أو بمعنى أخر حصول نوع من الحريات الفردية والجماعية.

ومن الملاحظ أيضاً أن الحداثة الغربية كانت قد فتحت الباب على مصراعيه أمام المشاريع النقدية مثل البنيوية ونظريات مابعد البنيوية إبان القرن الماضي. فمدة قرن كامل كانت كافية لحصول الجديد، أو بالأحرى لاستنطاق الجديد الذي كان مغمورا منذ مئات السنين. . . حتى وجد الناقد الغربي — وكذلك العربي — نفسه أمام كم هائل من المفردات والمصطلحات النقدية الفلسفية البداية والمنتهي — بتعبير حمودة — «وبدلاً من التعامل مع مفردات كالمحاكاة، والتقليد، والنقد التاريخي، والنقد الاجتماعي والنقد النفسي، والأدب بين الذاتية الموضوعية، بل حتى المعادل الموضوعي والوعي الجمعي الذي يحدد وظيفة الأدب وجدنا أنفسنا نتعامل مع الميتا لغة والميتا نقد، مع الداخل والخارجي، مع المعرفة مع الوجود، مع التأويل والظاهراتية، مع الانقطاع المعرفي، مع ازدواجية أو ثنائية الحقيقة، مع النصية(Textualitey) والبينصية(intertextuality) ، مع

(1) عبد العزيز حمودة، "المرايا المحدبة – من البنيوية إلى التفكيك –"، "عالم المعرفة"، أفريل 1998، ص 87.

الشك واليقين، مع الفجوة بين تطور القيم وتطور التكنولوجيا، مع الذات في تأكيدها ومع الذات في تفتتيها، مع الحقيقة والاحقيقة. وجدنا أنفسنا بإختصار شديد، بعد أن كنا نتعامل مع الشعراء والنقاد، نقتاد عنوة رغم إردتنا إلى عوامل بيكون ولوك وهيوم وكانط وهوبز وبركلي وينتشه وهيجل وهو سلر وجا دمار وبقية القائمة الطويلة من الفلاسفة الذين يمثلون تاريخ الفلسفة العربية في القرن الثلاثة الأخيرة»[1].

تلك هي الحداثة الغربية في نسختها الأصلية والتي تعود تاريخيا إلى مجموعة من الفلاسفة والمفكرين ممن قدموا لنا مجموعة من المصطلحات والمفردات المركبة والمتداخلة والمتناقضة، وهي مفردات ظهرت بالتحديد مع البنيوية. فما علينا فعله حقيقة هو قراءة الأعمال الحداثية قراءة جديدة في بنيتها، ولكنها قراءة غير منفصلة عن البيئة التي أنتجتها، وليست قراءة مشروطة ببيئة غربية خارجة عن تفكيرنا، منطقنا وعاداتنا. بمعنى أنه يجب علينا أن لا نلهث دائماً وراء كل ما يجد في الغرب دون أن ننظر إلى الوراء أو ننظر إلى أنفسنا أو نفعل شيئاً سوى التبعية.

2. الركائز الفلسفية للنزعة العلمية والعقلية عند الغرب:

الطابع العام للحياة الفكرية في العصور الوسطى:

يبدو من الناحية التاريخية أن مصطلح العصور الوسطى «قد أطلقه الغربيون على السنوات التي تفصل بين انهيار المدينة الرومانية وبين ما تراءى لهم من فجر مدينة العصر الحديث والمعروف أن العصور الوسطى امتدت منذ خلع"روميلوس أوغسطلوس"آخر الأباطرة الرومان عن العرش سنة 476 إلى حوالي سنة 1500، إذ اعتبر هؤلاء المؤرخون النهضة الأوروبية بدء العصر الحديث واعتبروا القرن الرابع عشر بداية لها في إيطاليا»[2].

(1) عبد العزيز حمودة، "المرايا المحدبة – من البنيوية إلى التفكيك –"، ص:88-89.

(2) السيد الباز العريني، "الحضارة والنظم الأوروبية في العصور الوسطى"، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ق(1)، ط (2)، بيروت – لبنان، 1968، ص: 01.

هذا يعني أن مصطلح العصور الوسطى قد أطلق في الحضارة الغربية على الفترة الزمنية الممتدة من 476 م وإلى 1500 م (أي من القرن الرابع إلى القرن الرابع عشر الميلادي)، أي منذ انهيار الامبراطورية الرومانية إلى بداية عصر النهضة الأوروبية، وهناك العديد من المظاهر التي ميزت مرحلة القروسطية ومن أهمها مايلي:

1. ظهور المسيحية بوجه جديد، ذلك أن أوروبا قد أسفرت عن الدين المسيحي ردا وتحديا للدولة العربية الإسلامية التي ورثت معظم التركة الرومانية التي كانت قد انتقلت إلى الإمبراطورية البيزنطية. وهذا ماجعل الفيلسوف الفرنسي ميشال دوفيز يقول في كتابه"أوربا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر":"إن أروبا تتطابق في الهوية أكثر فأكثرمع المسيحية. . . إن أوربا هي حامل الراية وجندي المسيح»[1].

وقد أدى انتشار المسيحية حين ذاك في كل أنحاء أوروبا إلى تأثر اتجاه التفكير الإنساني بهذا الدين الجديد ومحاولة رجاله استخدام الفلسفة في تأكيد عقائده وتثبيت مقدساته في النفوس.

2. ظهور طبقات حاكمة لها الميول والأذواق نفسها.
3. البعثات الأولى إلى الشرق الأقصى في أواخر القرن الثالث عشر، وذلك محاولة للتعرف على الآخر[2].
4. وفي اعتقادي، أن أهم ما يميز مرحلة القروسطية – ولا سيما العصور الستة الأولى والتي عرفت بعصور الظلام – هو سيطرة آباء الكنيسة أو رجال اللاهوت على الفكر الغربي عامة في محاولة لدحض التفكير العلمي وجعل الأساطير والخرافات أساس التفكير والمصدر الذي يجب اتباعه في تفسير الحقائق. يقول الكتور عبد الله إبراهيم موضحا هذه الحقيقة التاريخية:«. . كان على الكنيسة

(1) ينظر عبد الله إبراهيم، "المطابقة والاختلاف: المركزية الغربية"، ص: 15.

(2) المرجع نفسه، ص:15، 16.

أن تحتفظ بالسلطة العليا في جميع المسائل الخاصة بالعلاقات الاجتماعية والسياسية، فإذا كان يراد أن تكون أوربا مسيحية حقاً كان يلزم أن تكون تحت سلطة حكام مسيحيين، هذا ما أعلنه البابا"غريغوار السابع 1073 – 1085"الذي دشن التاريخ الرمزي الذي بسطت بعده الكنيسة نفوذها في المجتمع وذلك لأنها منذ تلك الفترة توصلت إلى قيادة المجتمع الأوروبي إن لم يكن السيطرة المطلقة عليه وخلال ذلك كان الاهوت قد ثبت دعائم الكنيسة الاهوت الذي استمد مقوماته من أصول غير دينية»[1].

وهذا يعني اعتماد التفكير الديني والتفكير الفلسفي على تعاليم ومعتقدات المسيحية، وهذا ما جعل خضوع المعرفة بمختلف فروعها للدين والاهوت المسيحي، خضوعا ليس لذاتها، وإنما لغاية روحية لاهوتية. وظلت الفلسفة حبيسة النظرة الميتافيزيقية في حين كان عليها الاستمرار في دورها الرائد في مجال الأفكار والقيامب واجبها العام الذي يتمثل في بناء أنماط تصورية تفسر الخبرة وتوضحها.

وعموماً فقد تميز الطابع العام لفلسفة العصور الوسطى المسيحية بمظهرين أو دورين هما:

الدور الأول: ويطلقون عليه اسم"فلسفة أباء الكنيسة"و يتميز بالتخصص بالدراسات الاهوتية الدائرة حول العقيدة كما جاء بها الوحي، أو بعبارة أدق كما صورها رجال الكنيسة، دون أن يسمح بتعليم أي شيئ أخر بجانبها إلا القليل – والقليل جداً – من أراء الفلاسفة مما قد يكون ذا صلة ضرورية بالدين سواء كانت الصلة مباشرة أو غير مباشرة، ومن أبرز فلاسفة هذا الدور"القديس أورليوس أوجستين"[2].

الدور الثاني: ويطلقون عليه اسم "الفلسفة المدرسية"، ويتميز بشيوع دراسة العلوم والإقبال عليها والتوسع إلى حد كبير في دراسة الفلسفة الحرة، وتأسست

(1) المرجع نفسه، ص: 285.

(2) محمد عبد الرحمان بيصار، "تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة"، ص: 12.

فيه أكثر من مدرسة لتدريس مختلف العلوم في الكنائس. وإن ظل تدريسها على يد رجال الدين والرهبان. ولهذا سمو الدور باسم الفلسفة المدرسية وأبرز الفلاسفة الذين يمثلون هذا الدور هما:"ألبرت الكبير"و القديس "توما الأكويني" الذي تأثر إلى حد كبير بفلسفة"ابن رشد"— الفيلسوف الإسلامي المعروف — والذي شهد مؤرخوا النهضة الحديثة في أوربا بما كان لآرائه الفلسفية وتراثه الفكري من آثار بالغة الأهمية في نهضة أوربا وتطور حضارتها[1].

قد يشير هذا التقسيم إلى الصراع القائم بين النظام الكنسي والنظام العلمي (العلماني) من خلال السيطرة المطلقة التي مارستها الكنيسة خلال فترة القرون الوسطى، نظراً لإقامتها بناءاً سياسياً واقتصادياً وفكرياً يلقي بالتفكير العقلي والعلمي ضرب الحائط، والذي أدى — بدوره — إلى انعدام النشاط الفكري نتيجة انشغال الفلسفة في الدفاع عن العقائد الدينية المسيحية، أو بالأحرى الدفاع عن مصالح الكنيسة في الوقت الذي كان عليها إقامة بناءات فكرية جادة لمخاطبة الناس.

يقول الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل: «وما"الكنيسة"إلا نظام اجتماعي قام على أساس عقيدة، بعضها فلسفي وبعضها خاص بالتاريخ المقدس، ولقد ظفرت الكنيسة بالسلطان وبالثراء بفضل مالها من عقيدة، وأخفق الحكام العلمانيون الذين ما افتكوا في صراع معها، وجاء إخفاقهم ذلك نتيجة لاعتقاد الكثرة الغالبة من الناس — بما في ذلك معظم هؤلاء الحكام العلمانيين أنفسهم — اعتقاداً جازماً بصدق الديانة الكاثوليكية ، وكان لا بد للكنيسة أن تقاوم طائفة من التقاليد الرومانية والجرمانية على أن هذه التقاليد أو تلك قد لبثت قروناً طوال عاجزة عن مقاومة"الكنيسة"مقاومة مثمرة، وتعليل ذلك هو إلى حد كبير، أن تلك التقاليد لم تتبلور في فلسفة تعبر عن مكنونها كله»[2].

(1) المرجع نفسه، ص: 13.

(2) برتراند رسل، "تاريخ الفلسفة الغربية"، تر: زكي نجيب محمود، مرا:أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط (02)، القاهرة – مصر، 1968، ص: 01، 02.

5. وقد نتج عن تمسك الناس بالمسيحية وتعاليمها في فترة القرون الوسطى، ظهور أدب لاتيني مسيحي يناهض الأدب الإغريقي الوثني، فقد كان هدف أوربا في تلك الحقبة – هوإعلاء شأن الاتنية لأنها لغة الحقيقة، لغة الإنجيل، لغة الاهوت ولغة الكنيسة، «وقد تحدثت بعض الروايات عن ظهور ممارسات عدائية ضد اللغة الإغريقية وضد اللذين يعلمونها ويتعلمونها. ففي أثينا مثلاً قام يوستينين (Justinian) في عام 529 م بإغلاق أبواب كل المدارس الفلسفية لأنها لا تتماشى في رأيه مع الديانة المسيحية"[1].
6. ومن الظواهر التي ميزت مرحلة القرون الوسطى – أيضاً – ظهور مبدأ "الثنائيات" التي أصبحت الشغل الشاغل للفلسفة واللاهوت معاً. يقول برتراند رسل:«لو قارنا العالم الوسيط بالعالم القديم ألفينا الأول متميزا بألوان مختلفة من الثنائية، فهناك ثنائية رجال الكنيسة إزاء العلمانيين، وثنائية اللاتينيين إزاء التيوتون، وثنائية مملكة الله إزاء ممالك هذه الدنيا، وثنائية الروح إزاء الجسد. . . . . "[2]. فالبرغم من أن لبعض هذه الثنائيات جذور قديمة قد تعود إلى أفلاطون وتلميذه أرسطو (مثل ثنائية الروح والجسد) إلا أن أولى هذه الثنائيات انتشارا في العهد الوسيط «هي القول بمصدرين للحقيقة: أولهما النص الديني المقدس والأخر الخطاب الفلسفي. ويعتبر فيلون المدشن أول من قال بهذه الثنائية»[3].
7. وقد تأثرت الدراسات اللغوية في مرحلة القرون الوسطى بالأفكار الفلسفية اليونانية القديمة – ومنها المنطق – "و قد ظل تأثير الإغريق قائما في عصور المسيحية الأولى، فقد اقتفى الرومان خطوات الإغريق في إقامة قواعد الاتينية، وظهرت أولى الدراسات في هذا الموضوع في القرن الرابع بعد المسيح ثم في القرن السادس ثم تطورت اللاتنية القديمة في القرون الوسطى إلى الفرنسية والإسبانية وغيرها. . . . .»[4].

---

(1) أحمد مومن، "اللسانيات – النشأة والتطور –"، ص:29، 30.

(2) برتراند رسل، "تاريخ الفلسفة الغربية"، تر: زكي نجيب محمود، ص: 03.

(3) عبد الله إبراهيم، "المطابقة والاختلاف: المركزية الغربية"ص: 286.

(4) إبراهيم السامرائي، "التطور اللغوي التاريخي"، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط (03)، لبنان، 1983 ص: 16، 17.

8. ويواكب هذه الفترة أيضاً ازدهار الحضارة الإسلامية وبلوغها أوجها، حيث كانت شعاعا للأوروبيين ولا سيما في المرحلة المتأخرة من العصر الوسيط، أين تعرفوا عليها وتأثروا بها، ونشأت لديهم الفلسفات العقلية والاتجاهات العلمية، واهتزت السلطة الدينية والعقائدية.

تقول المستشرقة الألمانية المعاصرة"هونكه"في كتابها:"شمس العرب تسطع على الغرب":

«استيقظ الفكر الأوروبي من سباته الذي دام نحو عشرة قرون أو يزيد على صوت قدوم العلوم والآداب والفنون الإسلامية. . .» [1]. ويقول المفكر غوستاف لوبون في كتابة "حضارة الغرب"معبرا عن هذه الحقيقة التاريخية: «أوربا مدينة للعرب بحضارتهم، فالعرب هم اللذين فتحوا لها ما كنت تجهله من المعارف الفلسفية والعلمية والأدبية، وعن طريقهم اهتدى الغرب إلى تراث الإغريق وكشف ماضيه، فأخذ ينقب عنه»[2].

3. العلم التجريبي والتفسير الخارجي (المادي):

لقد شكلت الكنيسة طوال حقبة العصور الوسطى سلطة قاهرة حسبت الحقيقية ومعها الإنسان في التفسير اللاهوتي (الغيبي)، حيث أنها شكلت ما يعرف بالسجال أو النموذج الاهوتي [3] الذي كان مسيطر على الفضاء العام الفكري، والذي تصلب أكثر فأكثر لتشكيل ما يعرف بالفلسفة المدرسية التي كانت قائمة على فلسفة أفلاطون وأرسطو. . . دونما اهتمام بالأبعاد الواقعية والتاريخية للفكر الديني والاجتماعي، «لكن غير رجال الكنيسة من أهل العصور الوسطى قد أقاموا بناء سياسياً واقتصادياً يضرب بالحياة القوية

(1) محمد عبد المنعم خفاجي، "دراسات في الأدب العربي الحديث ومدارسه"، دار الجيل، ج (01)، ط (01)، بيروت – لبنان، 1992، ص: 08.

(2) المرجع نفسه، ص: 09.

(3) ينظر عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف: المركزية الغربية"، ص: 57.

أقاموه على مهل، وإن يكونوا قد خبطوافيه خبط عمياء بمعنى من معاني الكلمة، كذلك شهد الجزء الأخير من العصور الوسطى أدباً علمانياً هاماً يختلف جد الاختلاف عن أدب الكنيسة»[1].

فقد اقتضى أمر التخلص من الفكر الاهوتي في تفسير الحقائق — والقول للدكتور عبد الله إبراهيم — إلى ضرب من النقد العميق الموجه للأطر والموجهات التي خضع لها التفكير الغربي في العصور الوسطى، أي إلى هدم النموذج الكنسي (الكهنوتي) للتفكير، وذلك عن طريق ما عرف بالتفكير العلمي الحديث: الذي يقوم على الملاحظة والتجربة والمنهج الاستقرائي، مضافاً بالطبع — إلى المنهج الاستنباطي الذي كان قد استخدمه مفكروا العصر الوسيط، بل وبالغوا فيه.

ولقد عرفت هذه الفترة من التاريخ الأوروبي بفترة الإصلاح الديني وعصر النهضة (بداية الوعي الأوروبي) والتي يوجز الدكتور حسن حنفي تعريفها قائلاً: «وهي محاولة لتأريخ الفكر الأوروبي إبان الاصلاح الديني وعصر النهضة في القرنيين الخامس عشر والسادس عشر. وفيها تمت، بعد عصر الإحياء في القرن الرابع عشر، أول محاولة لرفض سلطة القديم في العصر المدرسي، واحتكار الفكر. ورفض السلطة الدينية، وبداية إثبات الحرية، والعقل، والإنسان كحقائق أولية، وبداية كشف الإنسان بجهده الخاص للعلوم والفنون والصناعات ورفض تغليف الواقع باسم الدين أو باسم السلطة. ولكنها أيضاً هي الفترة التي بدأت فيها أوروبا في الخروج عن حدودها والاستيطان على سواحل آسيا وإفريقيا وأمريكا وماسمته الكشوف الجغرافية، وهي بالنسبة لنا بدايات الاستعمار الاستيطاني» [2].

---

(1) برتراند رسل، "تاريخ الفلسفة الغربية"، ص: 02 و166.

(2) حسن حنفي، "التراث والتجديد – موقفنا من التراث القديم"، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، ط (05) بيروت – لبنان، 2002، ص 182.

يحوي هذا التعريف الموجز لفترة النهضة الأوروبية العديد من العناصر هي:

1. تعرف هذه المرحلة من التاريخ الأوروبي بمرحلة النهضة (Renaissance) أو الإصلاح الديني والتي انبعثت من إيطاليا مهدا الحضارة الرومانية وذلك في سنة 1500 م (أي القرن الرابع عشر الميلادي ثم انتشرت بسرعة كبيرة في باقي الدول الأوروبية إلى غاية سنة 1800 (أي القرن السابع عشر للميلاد) وتميزت هذه المرحلة بازدهار العلوم والفنون وظهور المفاهيم الكلاسيكية[1] في حين تقلص دور الكنيسة في فرض سلطانها ومركزيتها على تفكير الناس ومصادرة كل مايتصل بالتفكير العلمي جاعله من الأساطير والخرافات أساس التفكير، والمصدر الفكري الذي يجب اتباعه في تفسير الحقائق. . . فثمة حركات إصلاحية دينية وعلمية قد عمت أوربا خلال هذه الفترة وشكلت أحد العوامل المتعددة التي كانت سبباً في نهضة أوروبا آنذاك، ومنها: «حركة الإصلاح الديني التي قام بها"مارتن لوثر"في ألمانيا وعمت بعد ذلك جميع أرجاء أوروبا، وكان من نتيجتها ثورة الناس على الكنيسة وسلطتها والمطالبة بتقرر حرية الفرد واستقلاله في اتصاله بالله مباشرة من غير واسطتها»[2].

ففي هذه الحركة الإصلاحية الدينية دعوة إلى نبذ التصورات الكهنونية التي لا قيمة لها – في نظر العقل، ولا في نظر العلم الصحيح – وبالتالي تحرير الفضاء العام الفكري من سيطرة رجال الكنيسة اللذين عملوا على توجيهه حسب حاجاتهم، حيث جعلوا المعنى الديني للحياة هو الموضوع الشائع وبخاصة تنظيم العلاقة بين الله والمسيح والمؤمنين، أي اعتمادهم مبدأ الوساطة الدينية.

2. لقد دخلت أوربا العصر الحديث محاولة أن تجد لنفسها مكانة هامة بين شعوب العالم، فقامت بتوحيد مجموعة من العوامل التي قد تظهرها بوصفها مكونا متجانسا ومؤثرا في الآخر، من أبرز هذه العوامل: بعث الآداب القديمة وإحياءها،

---

(1) ينظر أحمد مومن، "اللسانيات – النشأة والتطور"، ص: 46.

(2) محمد عبد الرحمن بيصار، "تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة"، ص: 14.

ولا سيما الأدب الإغريقي، والديانة المسيحة، واللغة الاتينية باعتبارها لغة الكنيسة وكذا الوسيط أو الحامل للنظم الرمزية السابقة «مما أدى إلى ثورة ترمي إلى التحررمن الجمود الذي أصاب العقول وإلى منح الفكر الإنساني روح القوة الحيوية، وقد طلبت أسباب ذلك كله في العودة إلى فسفة اليونان والآداب الرومانية التي حال رجال الدين المسيحي بينهم وبينها من قبل»[1].

3. لقد نظمت أوربا خلال هذه الفترة رحلات إلى الشرق في محاولة للتعرف على الآخر، وبغية الكشوفات العلمية وتنشئه العلوم الطبيعية. . . غير أن الوجه الحقيقي لأوروبا – والقول للدكتور عبد الله إبراهيم – قد كشف عن نفسه في نهاية القرن الخامس عشر، وذلك عن طريق ظاهرتين مهمتيين هما:

الكشوفات الجغرافية الكبرى: يبدو أن نزعة الذاتية وحب التملك التي يحملها الغرب في داخله قد بدت وتبلورت أكثر، إثر الكشوفات الجغرافية الكبرى التي حققها الغرب في العديد من المناطق في العالم ومنها: إفريقيا وأسيا بالأخص فتح أمريكا عام 1492، حيث أصبح هذا التاريخ أنسب بداية لتمييز العصر الحديث.

وتم التعرف على عدة أنواع من المخترعات والأجناس البشرية والأقاليم الجغرافية الجديدة، والتي كانت أثرا هاما من أثار هذه النهضة ومؤثرا قويا كذلك في دفعها إلى الأمام «فمنذ أن وطأت أقدام الأميرال الإسباني"اميركو فيسبو تشي"الأرض الجديدة أخذت اسمه وأعلنت نسبتها إليه، ألغي وجودها وتاريخها الذاتي، وأعلنت ملكيتها"بالتسمية" وأصبحت علاقة هذه الأرض بكل ما فيها أشبه بعلاقة النوع بالجنس في الفلسفة القديمة والواقع أن تلك التسمية الاستملاكية قد عمدت بالدم شأنها في ذلك شأن أي اغتصاب، غايته الاستحواذ والإخضاع»[2].

(1) محمد عبد الرحمن بيصار، "تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة"، ص: 14.

(2) عبد الله إبراهيم:""المطابقة والاختلاف: المركزية الغربية"، ص: 16.

وبذلك كشفت أوربا عن وجهها الحقيقي المتمثل في فرض الذات بالقوة واكتشاف الآخر بالعنف الذي يماثل الاغتصاب. وفوق كل هذا، فإن هذه الكشوفات الجغرافية الغربية قد تمت تحت غطاء ديني فبعض المكتشفين كان يبحث عن الثروة ويسعى إلى الحصول عليها بأي وسيلة كانت، في حين كان يحمل البعض الآخر الإنجيل ويعمل على بث الحيوية الروحية — المزعومة — في ذلك الخمول الوثني.

يقول روجيه غارودي: «إن رجالا هم اللذين صنفوا مجتمعاتنا، منذ ستة آلاف سنة ولأجل رجال وأغفلوا أو تجاهلوا مركبتها الأنثوية، وإن الغرب الذي يشكل جزءا من البشرية هو الذي صنع التاريخ منذ قرون وبخاصة منذما يسمى بعصر"الانبعاث"و أهمل واحتقر أو هدم مركبته الشرقية»[1].

يرى غارودي من خلال هذا التصريح أن الغرب قد عمل منذ ألاف السنين على تمجيد مبدأ الفردانية الذي يبتر من الإنسان أبعاده الإنسانية وأولها روح التسامي والتعاون مع الآخرين (الجماعة) انطلاقا من مبدأ المسؤولية اتجاههم، لكن الغرب عمل على فرض سيطرته وملكيته من خلال"انبعاثه"مبتعدا عن كل ماهو"آخر"باعتباره متوحشا وهمجياً. وأول ما قام به الغرب لأجل تحقيق أهدافه تلك هو رفض الحضارة الشرقية — أو التراث الثالث بتعبير غارودي — وفرض سلطانه بالتالي على شعوب العالم من خلال ادعائه مغامرات وفنون النماء والحضارة.

الثورة الفكرية والعلمية:

تعود الثورة الفكرية والعلمية أو ما عرف بالعلم التجريبي إلى نهاية القرن السادس عشر، حيث انتهى العصر الوسطوي، عصر التحجر العقلي والقيد الفكري وبدأت حياة جديدة لنظام فكري وعلمي جديد، اتخذ من الكون بأسره موضوعاً

(1) روجية غارودي، "وعود الاسلام"، تر: مهدي زعيب، ص: 24.

جديدا، ولا سيما جانبه الطبيعي أو المادي. فكونت الفلسفة بذلك ما يعرف بالمذهب الطبيعي أو المادي الذي يرى «أن المادة هي الواقع الوحيد الموجود في العالم — وللماديين مفاهيم مختلفة حول خصائص هذه المادة — وأن النشاط الذهني الذي يسمح للإنسان بأن يشعر بهذه المادة، بل أن يعرف قوانينها تدريجياً ليس بمستقبل عن المادة، بل إنه، إن جاز القول، منبثق عنها، ويمثل علاقته بها — كما يقول الفلاسفة الأقدمون — كمثل علاقة اللهب بالحطب»[1].

وهذا يعني العودة إلى الطبيعة لا لتماس الحلول التجريبية القائمة على الملاحظة والتجربة بدل التحجر العقلي وسجن المعتقدات الكهنوتية التي لا قيمة لها في نظر العلم الصحيح.

وقد قام بعض الفلاسفة والعلماء والمفكرين بدور بارز في هذه الفترة العصيبة، ومن أبرزهم: فرانسيس بيكون (1561 -1626)، وغاليلو (1564 — 1642)، وجون لوك (1632 — 1704) ودفيد هيوم (1711 — 1776) الذين قاموا بدحض أباطيل الكنيسة وترهاتها القائمة على التفسير الأسطوري اللاهوتي للطبيعة وحل المضمون العقلي والعلمي محل هذه التفسيرات بهدف السيطرة على العالم.

ويقول ديكارت: «إن البناء العلمي الذي تشيدة أوربا هو من أجل العالم كافة ومنفعة التفلسف لها أهمية كبيرة لأنها وحدها تميزنا من الأقوام المتوحشين والهمجيين»[2].

فقد انتقل الناس في عصر النهضة إلى نوع أخر من التفكير، وأوله التفكير المادي المتجه نحو الطبيعة لا ستيعا بها، ونحو العالم المادي لدراسته وتكوين أحكامه في مجموعة من النظريات، أطلق عليها اسم"العلم"، وهذا يعني «بدء حياة جديدة

---

(1) فرانسوا غز يغوار، "المشكلات الميتافيزيقية الكبرى"، تر: نهاد رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، (د-ط)، بيروت — لبنان، (د-ت-ن)، ص:29.

(2) عبد الله إبراهيم، "المطابقة والاختلاف: المركزية الغربية"، ص: 17.

لفلسفة جديدة اتخذت لها موضوعا جديدا هو الكون بأسره وعلى الاخص جانبه الطبيعي ومنهجا جديدا للبحث هو المنهج التجريبي العلمي المبني على الملاحظة والتجربة»[1]. وإنه من مميزات هذه الفترة مايلي:

1. الاتجاه إلى الطبيعة لدراستها، واتخاذ مادة الاستدلال ومقدماته، مما يثبت فيها عن طريق التجربة أو ملاحظة ظواهر العالم الخارجي.
2. إقرار فردية التفكير، وفردية الحكم على الأشياء.
3. التصالح بين الاتجاهين المادي والعقلي في التفكير[2].

من أبرز علماء هذه الفترة الفيلسوف الإنجليزي فرنسيس بيكون الذي لقب"بالفيلسوف المجرب"أو"الفيلسوف الواقعي "نظراً لما قدمه من إسهامات في وضع الفلسفة الواقعية ككل موحد، وفي التقين الدقيق للعلم التجريبي كوحدة مكتملة[3].

فقد استطاع بيكون أن يدخل الاستدلال الرياضي حقل الدراسات التجريبية على اعتبار أن الرياضيات وهي فن البرهان، تجعل الحكم على الشيء منطقيا يخضع للاستدلال والبرهان. . . ولكنها – أي الرياضيات – تبقى قاصرة في الوصول إلى اليقين الذي يثلج الصدر، لأنها لا تتبع جزئيات الأشياء هذا ما يدعو إلى استكمال هذا القصور بإدخال التجربة والملاحظة مع الرياضيات فيكتمل العلم وقتها ويصبح تجريبياً بالاستدلال الذي يقدم النتائج وبالتجربة لإثبات صحة هذا الاستدلال[4].

وهذا يعني أنه لا يمكننا الوصول إلى تكوين"علم تجريبي"إلا عن طريق التجربة القائمة على حصد النتائج التي تصل إليها العلوم بالاستدلال واستكشاف

---

(1) محمد عبد الرحمن بيصار، "تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة"، ص: 15 و26.

(2) محمد عبد الرحمن بيصار، "تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة"، ص: 26.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص:28.

(4) عبد الله إبراهيم، "المركزية الغربية"، ص: 58.

الحقائق الجديدة. "وهكذا فإن المذهب التجريبي على خلاف المذهب العقلي يجعل للذهن دورا ثانويا هو إقرار النظام بين الانطباعات والأفكار والنسق المنظم هو ما نسميه بالمعرفة» [1]. وهكذا فالفلسفة التجريبية لا تلغي دور العقل أو الذهن، بل يصبح هذا الدور ثانويا ويتمثل في تنظيم المادة التجريبية.

أما غاليلو فيعده الباحثون الشخصية الرئيسة في مسرح الثورة العلمية[2]، ذلك أنه بحث في جزئيات المادة بطريقة عقلية وواقعة أساسها الدقة والملاحظة، حيث انطلق في تفسيره للطبيعة من خلال فضحه لمختلف التناقضات الداخلية للمنهج الأرسطي في استنطاق الطبيعة، وذلك باتباعه نوع من النقد الفلسفي القائم على العقل والتجربة لأنه اعتبر الطبيعة – عكس أبناء الكنيسة – كتاب الكتب الأكثر وضوحاً والذي سيحل محل الكتاب المقدس لأنه أسبق منه [3].

وما تجدر الإشارة إليه، أن ثمة ما يجعل العلم التجريبي ممهداً للدراسات النقدية الموضوعية (البنيوية)، أن العلم التجريبي قد جعل من الإنسان مالكاً للطبيعة مسيطر عليها، حتى أصبحت بالنسبة له كتاباً مفتوحاً، بعدما كانت الطبيعة مجموعة من الأشكال والمواد، أي مجموعة من الموضوعات الماثلة دائماً لذاتها والمرتبة في نظام تصاعدي من الأدنى إلى الأعلى.

بل أصبحت الطبيعة مجموعة من الظواهر الخاضعة لقوانين، فكانت وسيلة العالم في ذلك هي الاستقراء أو الانتقال من الخصوصيات إلى العموميات (التركيب) ولهذا سمي المنهج التجريبي (بالاستقراء التجريبي) هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى قد ثار علماء هذه الفترة – بما فيهم غاليلو – على التفسير الأسطوري اللاهوتي للطبيعة الذي كان يبالغ في الاهتمام بالحقيقة المطلقة دون الحقائق الجزئية وتمكنوا من دحض أباطيلها. يقول الدكتور عبد الله إبراهيم:

---

(1) عبد القادر بشته، "الفلسفة والعلم – من كانط ونيوتن إلى الوضعية وحدود المعرفة الإنسانية"، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط(1)، بيروت – لبنان، ص: 97.

(2) عبد الله إبراهيم، "المركزية الغربية"، ص:62.

(3) المرجع نفسه، ص: 62، 63.

«يرى غاليلو أن الإنسان خادم للطبيعة، ومفسر لها، وخاضع لنظامها، وخدمة الإنسان للطبيعة هي التي تؤدي إلي إدراك قوانينها وسيادة الإنسان عليها فيما بعد. أي استكشاف كل ما يتصل بها»[1] .

يبدو من هذا التصريح أن الأساس الذي قام عليه العلم التجريبي هو جعل الإنسان سيدا على الطبيعة لا خاضعا لقوانينها، ولذلك فإن الشعار الأول"شعار خدمة الإنسان للطبيعة"لم يكن في البداية إلا مجرد حيلة للسيطرة على الطبيعة عبر السيطرة على الإنسان، وأعتقد أن شعار"موت الإله"الذي أعلنه نيتشه فيما بعد، وكذلك شعار "موت المؤلف"الذي أعلنه فوكو وبارث لم يكن إلا تعميقا واستنطاقاً لما أعلنه غاليلو في القرن السادس عشر[2]. وكذلك فعلت البنيوية حينما جعلت الإنسان حبيس النسق أو النظام اللساني.

وثمة من فلاسفة ومفكري الحقبة التجريبية من مهد الطريق لاختبار العقل ووضعه على محك النقد الموضوعي قبل كانط بسنوات كثيرة. ومنهم: لوك وهيوم وبركلي، فقد قدم دفيد هيوم يوما رسالة عن طبيعة البشر، قضى فيها على العقل، وهز من خلالها العالم المسيحي – كما يقول ول ديورانت – وهو لا يزال في السادسة والعشرين قائلاً: "إننا نعرف العقل فقط كما نعرف المادة عن طريق الإحساس، على الرغم من أنه داخلي في هذه الحالة. إننا لا ندرك بالحواس العقل اطلاقا كذات مستقلة وكل ما ندركه أو نشعر به هو مجرد آداة منفصلة وذكريات ومشاعر إلى آخرما هناك. . إن العقل ليس جوهرا، أو عضوا له آراء، إنه إسم مجرد فقط لسلسلة الأراء. إن المشاعر والذكريات والاحساسات هي العقل. وليس هناك نفس منظوره وراء عملية الفكر» [3]

وهذا التصريح يدل على أن هيوم قد ألغى العقل من الوجود، ونفا أن يكون إدراك الحقيقة نابعاً من العقل والخبرة الاستبطانية التي تنشأ عن التأمل الداخلي

(1) المرجع نفسه، ص:64.

(2) يظر عبد الغني بارة، "البنيوية بين النموذج اللساني والمعنى الفلسفي"، "المبرر"، فيفري 2002، ص: 131.

(3) ول ديورانت، "قصة الفلسفة (من أفلاطون إلى جون ديوي)"، ص: 321.

لدى الإنسان لكل ما حوله، أي أن الحقيقة كامنة في العقل، وهذا ماقال به أصحاب الفلسفة العقلية (المثالية).

وعموماً فقد اعتبر المنهج التجريبي العملي أساساً للفلسفة الواقعية خاصة، ومصدرا هاما للفلاسفة المحدثين بصرف النظر عما قد يكون بين أحدهم والآخر من فوارق تكبر أو تصغر تبعا لنزعاتهم العقلية وأساليبهم العملية. فقد غير العلم التجريبي من نظرة الناس إلى الفلسفة والعلوم من حولهم، فبعدما كانوا يقرون أن العلم الكامل هو علم اللاهوت، أصبحت الدعوة ملحة إلى النهوض بالعلم عن طريق القضاء على كل ما وجد في فلسفات العصور الوسطى من أفكار ومعتقدات وإنهاء حالة الركود والجمود التي أحدثتها أنماط التفكير لدى كبار الفلاسفة اللاهوتيين.

والملفت للانتباه حقاً أن العلم التجريبي قد ولد نوعاً من المعرفة التقنية التي لا تؤمن إلا بالملاحظة والتجربة في تطبيقاتها العملية "والتي جعلت العلم التجريبي خادما للإنسان خاضعا لسلطانه، أما المسكوت عنه هو أنها سالبة لحريته بعدما سجنته في نسق معادلتها»[1].

ولقد استطاع العلم التجريبي ترسيخ هذه المفاهيم في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وإعطاء التجربة الحسية مركزية إدراك المعرفة. وظل الأمر على حاله إلى أن جاء القرن التاسع عشر بفلسفة الشك في هذا اليقين الموضوعي، وتم ذلك على يد كل من أنشتين بفلسفة النسبية وها يزنبارغ(Heisen ber)بفلسفة أو فيزياء الكوانتا التي تقول بنهاية الحتمية[2].

فالعقل الغربي ينتقل في مسيرته الفكرية من العقل إلى ا للاعقل، أو من النقيض إلى اللانقيض فبعدما أعطى للتجربة الحسية مركزية إدراك المعرفة في عصر النهضة أو الانبعاث، قام بعد ذلك – وتحديدا في القرن التاسع عشر –

---

(1) عبد الغني بارة، "البنيوية بين المنهج اللساني والمعنى الفلسفي"، "المبرز"، فيفري 2002، ص: 132

(2) المرجع نفسه، ص: 132.

بسحب هذه المركزية والقول بمبدأ الشك وباختصار المسائل الفلسفية إلى مجرد قضايا لغوية عند فلاسفة التحليل اللغوي مثلاً، أي الشك في كل ما قيل سابقاً. لكي أقارب المسألة مقاربة حقيقية وأطرحها طرحا سليما لابد من العودة مرة ثانية إلى استنفاذ العلاقة بين اللاهوت (الميتافيزيقا) والطبيعة (المادة) وإعادة وضعها على بساط البحث، ليس لأن الفكر الغربي ألغى الإله من مرجعيته وعقيدته وجعل الإبن يحل محله، بل لأن العقل الغربي هو وحده المسؤول عن الصراع بين المقدس (اللاهوت/ الله)والدنيوي (المادة / الإنسان).

الفلسفة العقلية (المثالية) والنسق المغلق:

أكرر القول بأن دراستي هذه ليست دراسة للفكر الفلسفي الغربي على أساس من التتبع التاريخي التقليدي لأهم منجزاته من خلال ما حققه هؤلاء الفلاسفة مثل بيكن وغاليلو وهيوم وغيرهم لكنها دراسة تعمدت فيها التوقف عند المحطات الرئيسة للتحولات المعرفية القائمة في تاريخ الفكر الغربي عبر ما يقرب من ثلاثمائة عام، وإن كنت قد بينت سالفاً أولى ارهاصات أو بوادر التفكير العلمي عند الغرب وذلك في العصور الوسطى، مرورا بالحديث عن العلم التجريبي في الفكر الفلسفي الغربي، والذي يمثله – كما رأيت – أنصار الفكر الواقعي الذي يعتمد التجربة الحسية كأساس للمعرفة الإنسانية وهذا ما يعرف بقطب الخارج في الفكر النقدي الحديث، المقابل لقطب الداخل، أي الفلسفة العقلية (المثالية).

التي تضع أسس المعرفة داخل العقل البشري، وبين هذين القطبين يتحرك عدد من رواد الشك الذي يرون استحالة المعرفة اليقينية سواء انطلقنا من الداخل أو من الخارج.

ويمثل النموذج العقلي (المثالي) ، في الفلسفة الغربية – باعتباره أحد التحولات المعرفية لهذا الفكر – عدد من رواد الفكر والفلسفة، وهم على التوالي: ديكارت، كانط، هيغل. ومن الجدير بالذكر أيضاً أن مصطلح"العقل"المتداول بين الفلاسفة اليوم تختلف دلالته عن المصطلح الذي شاع استعماله قبل أرسطو

وأفلاطون أي عند الحكماء الطبيعيين. لذلك كان علي بداية الوقوف عند مصطلح"العقل"الذي يدور حوله الجدل الفلسفي الغربي، حتى إن فلاسفة ما بعدالحداثة مثل دريدا وفوكو، وحتى نيتشه وهيدغر وجدوا أن العقل هو المدخل الملائم لتفكيك صرح فلسفة الحداثة (الفلسفة العقلية، المثالية)[1].

ويعرف الدكتور مراد وهبة في معجمه الفلسفي"العقل" قائلاً: «العقل قوة في الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية يدرك العقل أولا ماهيات المدايات أي كنهها لاظاهرها، ويدرك ثانيا معاني عامة كالوجود والجوهر والعرض، والعلية والمعلول، والغاية والوسيلة، والخير والشر والفضيلة والرذيلة، والحق والباطل، ويدرك ثالثاً علاقات ونسب كثيرة، ويدرك العقل رابعاً مبادئ عامة في كل علم وفي العلوم إجمالا، ويدرك خامسا وجود موجودات غير مادية»[2].

يبدو من هذا التعريف أن العقل قوة في الإنسان تمكنه من التمييز بين الصواب والخطأ في عالم الوقائع، وهو قوة مجردة في النفس الإنسانية تمكن الإنسان من إدراك الموجودات غير المادية.

ومن الواضح أن دلالات العقل قد اختلفت من زمن لآخر، فمصطلح العقل كان يعني في اللغة اليونانية"اللوغوسLogos"، وهو يتكون من جذر لغوي هو فعل"ليغن Legein"الذي كان يعني "يتكلم أو يخاطب"عند أفلاطون وأرسطو، ومنه اشتق المصدر:"كلام وخطاب"إذا فاللغوس عند أرسطو وأفلاطون هو الكلام والخطاب الذي يعمل على توجيه الإنسان توجيها سليما لإدراك الحقيقة وتطور مع أرسطو بأن أصبح منطقاً، فما عرف بالمنطق الأرسطي ليصبح الخطاب أو الكلام بذلك منطقاً (Logoss Logique).

---

(1) ينظر عبد الغني بارة، "البنيوية بين المنهج اللساني والمعنى الفلسفي"، "المبرز"، فيفري 200، ص: 133

(2) مراد وهبة، "المعجم الفلسفي"، ص: 275.

أما هذا المصطلح عند الحكماء الطبيعيين فقد كان يعني: "يجمع" أو "يضم" ومنه اشتق المصدر: الجمع او الكل لأن الطبيعة عند هؤلاء كانت تعني الكل أو الكلية(Totalite)، التي تجمع الكائنات كلها بغض النظر عن اختلافها بين الآلة والبشر، والكائنات الحية والجامدة [1].

يبدو من هذا التصريح أن مصطلح "العقل"قد اختلفت دلالته بين الحكماء الطبيعين والمناطقه (أفلاطون وأرسطو)، فقد تغير مفهوم العقل من اللوغوس (الطبيعية / المادة) إلى الخطاب (المنطق)، وهذا التغير هو في حقيقته انتقال من الطبيعة المادية (الفيزيائية) إلى العقل المنطقي. وهذا هو فحوى الصراع بين الفلسفة التجريبية (الواقعية) والفلسفة العقلية (المثالية).

قد يعكس هذا الصراع تعارضات ثنائية في معتقدات الفكر الفلسفي الغربي وأولها ثنائية الداخل والخارج — التي تحدثت عنها في مستهل هذا المبحث — التي تعكس الصراع القائم داخل الفكر الغربي الذي قد يبدو للعيان أنه متلاحم ولكنه في الحقيقة متناقض تناقض الثنائيات المتشابكة التي يقوم على أساسها. يقول الدكتور عبد العزيز حمودة: «إن الفلسفة الغربية بصفة عامة تأرجحت عبر ما يقرب من ثلاثة قرون بين الخارج والداخل، ابتداء ب"هيوم"و"لوك"و انتهاء ب "هيجل" و"نيتشة" التأرجح المستمر بين الخارج والداخل يمثل محور الاختلاف بين فكر واقعي يعتمد التجربة الحسية كأساس للمعرفة الإنسانية. وفكر مثالي يضع أسس المعرفة داخل العقل البشري»[2].

وهذا يعني قيام الفلسفة العقلية (المثالية) على حبس الحقيقة (المعنى) داخل سور منيع عرف باسم "سجن العقل"، فبعد العصر الكلاسيكي للفلسفة بدأت عمليات انسحاب المعرفة إلى داخل العقل البشري فظهر ما يعرف بالفلسفة العقلية/ المثالية التي جاءت لمحاربة العلم التجريبي داعية أنه قد قلل من قدرة

---

(1) ينظر عبد الغني بارة، "البنيوية بي النموذج اللساني والمعني الفلسفي"، "المبرز"، فيفري 2002، ص: 133، 134.

(2) عبد العزيز حمودة، "المرايا المحدبة – من البنيوية إلى التفكيك"، "عالم المعرفة"، أفريل 1998، ص: 111.

العقل في البرهنة على وجود الحقيقية، وبذلك فهي ترى أن الحقيقة موجودة في العقل البشري (الداخل) وبالتالي فهي تدعو الذات العارفة إلى الانفصال عن الجسد، ذلك أن الحقيقة موجودة في داخلها.

وقد برز في سماء الفلسفة (المثالية) ثلاثة مفكرين، ساهم كل منهم بنصيب وافر في هذا الفكر الحداثي، إذ لا يكاد الجدل الفكري للفسفة الغربية يستقيم إلا إذا كان فلاسفة العقل حاضرين، فمن ذا من الباحثين إذا ذكر العقل لم يستحضر"الكوجيتو الديكارتي"أو"التعالي الكانطي"أو"النسق الهيغلي".

الكوجبيتو الديكارتي وبذور الذاتية الغربية:

اتفق تقليدياً على اعتبار ديكارت (1596 -1650) كمؤسس (بمعنى غير إرادي) للمثالية الحديثة [01]. ذلك أنه من أبرز دعاة المثالية في العصر الحديث يتخذ من المبادئ العليا والحقائق الميتافيزيقية فيما وراء الطبيعة أساسا لبناء فلسفته، واعتمد على العقل أولا بالذات في منهجه الفلسفي، خلافاً لما جرى عليه سابقوه من اتخاذ الجزئيات المادية أساسا لبناء فلسفتهم والاعتماد على المنهج التجريبي الاستقرائي القائم على الملاحظة والتجربة.

فقد امتاز أسلوب ديكارت الفلسفي باستعمال الشك للتحقق من كل ما يتجلى له عن طريق النور الفطري والطريقة المنهجية الراشدة، وقد شرح هذا بنفسه قائلاً: «ولما كنت راغباً في التفرغ للبحث عن الحقيقة رأيت. . . أن أعتبر كل ما أستطيع أن أتوهم فيه أقل شك باطل على الإطلاق»[2] فالشك الديكارتي شك منهجي، مبالغ فيه، لا يقوم على الحواس أو الملاحظة المباشرة بل يقوم على العقل لاستنطاق الحقائق «وهكذا فإنني لما رأيت أن حواسنا تخدعنا أحيانا أردت أن أفرض أن لا شيئ هو في الواقع على الوجه الذي تصوره لنا الحواس»[3].

(1) فرانسوا غريغوار، المشكلات الميتافيزيقية الكبرى"، تر: نهاد رضا، ص: 52.

(2) الربيع ميمون، "مشكلة الدور الديكارتي"، الشركة العربية للنشر والتوزيع، ط (01)، الجزائر، 1982، ص: 28.

(3) المرجع نفسه، ص: 28.

وإنه من أبرز دعاة المثالية في العصر الحديث هو الفيلسوف ديكارت، فالفلسفة المثالية تقوم – كما رأيت – على حبس الحقيقية (المعنى) داخل سور منيع عرف باسم"سجن العقل"، حتى إن الذات الإنسانية لم تعد في هذه الفلسفة سوى ماهية مفكرة، عرفت بالذات المفكرة أو الكوجيتو – بتعبير ديكارت –فما المقصود بالكوجيتو إذن؟.

صحيح أن فلسفة ديكارت، فلسفة عقلية (مثالية) راسخة الأركان وتقف موقف الشك إزاء العديد من القضايا والمسائل الفلسفية، «ولكن وسط هذا الشك الكلي تراءت له الحقيقة التالية: إن مجرد شكنا يترتب عليه بالضرورة القول بوجودنا (إنها العبارة الشهيرة: أفكر، إذن انا موجود Je Pense , donc je suis) هذا هو أول يقين متاح للإنسان: وجوده الخاص بما هو كائن ذو تفكير، إلا أن الطريق تصبح أيضاً مفتوحة أمام المثالية، إذ يتبين مما سبق أن الحقيقة الوحيدة التي نبلغها بصورة يقينية هي حقيقة تفكيرنا»[1].

تقوم فلسفة ديكارت في مجملها على البرهنة أولا أن الذات الإنسانية جوهر مفكر، وهذا يقتضي أن يكون ثمة خالق لها، يتصف بالديمومة والكمال، وهو الله عزوجل، والذي تهتدي له هذه الذات بواسطة العقل يقول ديكارت: «إذا أردنا أن نفرغ لدراسة الفلسفة دراسة جدية والبحث عن جميع الحقائق التي في مقدورنا معرفتها وجب علينا أن نتخلص من أحكامنا السابقة، وأن نحرص على اطراح جميع الأراء التي سلمنا بها من قبل وذلك ريثما تنكشف لنا صحتها بعد إعادة النظر فيها، وينبغي أيضاً أن نراجع ما بأذهاننا من تصورات، وألا نصدق منها إلا التصورات التي ندركها في وضوح وتميز، وبهذه الطريقة نعرف أولا أننا موجودون باعتبار أن طبيعتنا هي التفكير، ونعرف في الوقت نفسه وجود إله نعتمد عليه، وبعد أن ننظر في

(1) فرانسوا غر يغوار، المشكلات الميتافيزيقية الكبرى"، ص: 52.

صفاته نستطيع أن نبحث عن حقيقة الأشياء الأخرى جميعاً نظراً إلى أنه هو علتها»[1].

تكشف هذه الخلاصة فلسفة ديكارت التي تعتمد على الحدس والبداهة العقلية بهدف إثبات الذات أولا – باعتبارها ذات مفكرة – ثم إثبات الله ثانياً – باعتباره علة كل شيئ في الوجود – وأخيرا إثبات العالم وإدراكه، فمن بين صفات الإنسان الكثيرة مثل: المشي والتغذية والاحساس. . . يرى ديكارت أن أهم صفة يحملها ويعتز بها هي صفة التفكير قائلاً: «وهذه هي الصفة التي أشعر بأنها تخصني، وأن الفكر وحده هو الذي يلازمني ولا ينفصل عني بحال من الأحوال مهما شككت في وجود الأشياء جميعها» [2].

ولذلك أطلق ديكارت قولته الشهيرة: مادمت أفكر فأنا موجودة، وكانت النقطة التي بدأ منها ديكارت فلسفته لإثبات "الذات" أو "الأنا"، ليقيم عليها صرح فلسفته وليرتب عليها كل نظرياته وآرائه سواء في فلسفته الطبيعية أوما وراء الطبيعية. يقول الدكتور عثمان أمين في كتابه "رواد المثالية" – باعتباره أحد المناصرين المتحمسين للديكارتية –: « . . . من هذا اليقين الأول، اليقين بوجود الذات المفكرة – أو ثبوتها بتعبير أدق – استخلص التمييز الحاسم بين النفس والجسم. واستخلص أن جوهر النفس هو الفكر، وان جوهر الله هو الكمال، وأن جوهر الجسم هو الامتداد، وبذلك سار الفيلسوف من النفس إلى الله مباشرة وبغير واسطة، لم يرد أن تكون معرفتنا بوجود الله عن طريق العالم – كما صنع غيره من الفلاسفة واللاهويتين – بل رأى على العكس من ذلك أن المعرفة بوجود الله هي التي تفتقر إلى وجوء الله سندا لها. . . "[3].

يبدو من هذا التصريح المقر بفضل الكوجيتو الديكارتي على الفلسفة الحدثية – أن الإنسان عند ديكارت نفس (ذات) وبدن (جسم) وحتى يتمكن الإنسان

---

(1) عبد الله إبراهيم، "المركزية الغربية"، ص: 75.

(2) محمد عبد الرحمن بيصار، "تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة"، ص: 70.

(3) عبد الله إبراهيم، "المركزية الغربية"، ص:78، 79

من الوصول إلى الحقيقة عليه أن يفصل الذات عن البدن ذلك أن معرفة الإنسان لنفسه أكثر من معرفة لجسمه أو بدنه، لأنها منبع التفكير بكل مافيه من عمليات الشك الفهم، التصور، الإثبات، النفي، الإرادة، التخيل، الشعور. . . . . ومن ثم فالبدن يعد واقعاً مادياً ملموساً أما الذات فهي مفكرة، ولذا فعليها البقاء داخل العقل (النسق).

ويرى العديد من المفكرين أن الكوجيتو الديكارتي ليس إلا موقفاً تقليدياً معروفاً في الفلسفة المدرسية التي قامت على مذهب روحي يتصل بميتافيزيقا اللاهوت وفي مقدمتها براهين وجود الله «وهو الدليل الأنطولوجي الشهير الذي صاغه القديس أنسلم في القرن الحادي عشر»[1] ، والذي وجهت له انتقادات كثيرة من قبل العديد من الفلاسفة، وعلى رأسهم الفيلسوف الألماني كانط الذي قال فيه: « إننا لانستطيع أن ننتقل مما هو موجد في فكرنا لإثبات شيئ في الواقع، وبما أننا لانستطيع التفكير في الله ككائن غير موجود لايبرر لنا إثبات وجوده، ذلك أن إثباتنا الوجود لله لا يدل على شيئ لأن الوجود وضع وإثبات، أي لفظ يدل على أن شيئ ما له قوام، ولا يدل على صفة زائدة فيه أو على كمال لأنه لفظ لا يمكن اعتباره محمول من المحمولات. فإذا قلت: الله حكيم، وعالم ورحيموموجود فإنني لا أستطيع أن أعتبر لفظ موجود مثل الألفاظ التي قبله لأنها ممحمولات وهو غير محمول»[2].

فالمنهج الفلسفي الذي اعتمده ديكارت كان يهدف إلى تنقية العقل من تصوراته الموروثة ومثل ذلك إثبات وجود الله، وما يلاحظ على هذا المنهج أنه هو نفس الذي شغل اللاهوت في العصور الوسطى، وعلى هذا الأساس يرى ديكارت بأن فلسفته – ليست بفلسفة عادية – وإنما هي فلسفة يغذيها ويضمنها الله أو بأحرى هي إلهام من الله عز وجل « . . . وعلى الرغم من ذلك فإنه لا يمكن القول بأن ديكارت يطابق اللاهوتين في فهمهم للدين تمام المطابقة في الواقع إنه أكثر تطوراً

(1) عبد الله إبراهيم، "المركزية الغربية"، ص: 79.

(2) الربيع ميمون، "مشكلة الدور الديكارتي"، ص: 57.

منه بالمعنى الفلسفي لأن فكره بدأ يتصل بنموذج أخر لتفكير إلا أنه ما زال متعلقاً بالنموذج القديم أيضاً»[1].

فالاهوتيون كانوا يرون بأن العالم ممتزج من فعل الله وفعل الإنسان ذلك لأن الله نفسه قد أصبح إنساناً بعدما امتزج لاهوته مع ناسوته (المسيح) ، ومن ثم فهم يردون وضع الإنسان أمام عالم يحكمه الإنسان – غير أن هذا الإنسان الحاكم لا بد وأن تتوفر فيه شروط الإيمان والمقصود هنا هو البابا بالطبع – لكن ديكارت يقول بخلاف ذلك فهو يريد وضع الانسان أمام عالم يحكمه الله تعالى، لأن الله هو خالق الإنسان والحقيقة وكل شيئ. ولذلك كانت الدعوة إلى كل البشر لأجل تحكيم العقل في ذلك.

ومن هنا يمكنني القول أن الكوجيتو الديكارتي ليس سوى تأكيد على مبدأ انتقال الحقيقة (المعنى) من الطبيعة (الخارج) إلى العقل (الداخل). . . فديكارت بدأ يركز موضوعاته حول اللاهوت أو إثباتها على أمل إثبات العالم الموضوعي – عالم الله أو عالم الحقيقة الذي هو متعال عن عالم الإنسان استناداً إليها وهذا ما جعله يقسم فرضية إلى ثلاثة أقسام:

1. إثبات الذات المفكرة.
2. إثبات الله خالقها.
3. إثبات العالم.

وعلى هذا الأساس يرى الدكتور عثمان أمين"أن فلسفة ديكارت قوضت مذهب أرسطو وقضت على علم العصر الوسيط، وأيدت سلطان العقل الناضج، وناصرت قضية الحرية المستنيرة وهيأت النفوس للثورة الإنسانية الكبرى. . .»[2]، وإن العقل الغربي بانتقاله من العلم التجريبي القائم على الملاحظة والتجربة إلى استعمال العقل في البرهنة على وجود الحقيقة لدليل قاطع على مأساته وتقلبه في

(1) عبد الله إبراهيم، "المركزية الغربية"، ص: 72.

(2) عبد الله إبراهيم، "المركزية الغربية"، ص: 82.

البحث عن السعادة والديمومة في هذا الكون، بحث طويل جعله يتقلب بين قطبي الخارج والداخل أوقطبي الشك واليقين الموضوعي، وهو ما يؤكد ماقيل عن ثنائية الجوهر المفكر والجوهر المادي في الفكر الغربي، وإن البنيوية بتركيزها على النسق أو النظام اللساني تمثل اليقين الموضوعي الذي أثبته العلم التجريبي، كما تتقاطع أيضاً مع الفلسفة العقلية / المثالية في مبدأ النسق.

كانط: مشروع التوفيق والمعرفة المتعالية:

كنت قد رأيت في مبحث سابق من الفصل الماضي كيف أن كانط قد حاول التوفيق بين المشروعين الرئيسين في الفلسفة الغربية، ألاوهما التيار العلمي التجريبي الذي نظم أطره الفلسفية لوك وهيوم. . . والتيار العقلي الذي نظم أطراه ديكارت ومضى فيه سبينوزا ولاينتز إلى أقصى أبعاده الميتافيزيقية. فقد هاجم كانط النزعة العقلية المتطرفة وقال بجدوى إخضاع العقل نفسه للنقد والتمحيص، وقدم بذلك أول خطوة لقيام الفلسفة النقدية، تلك الفلسفة التي قدمت مثلا صارخا توجز فيه التناقض الإنساني القائم والمتجذر في الوجود، كالتناقض بين الذات والموضوع، وبين الظاهر والشيئ في ذاته. . .

ومما تجدر الإشارة إليه أن كانط -باعتبار فيلسوفاً نقدياً — لم يلغي الفلسفة التجريبية بل أثر التحفظ على فكرة أن إدراك الحقيقة / المعنى يكون بواسطة التجربة والملاحظة أي خارج العقل. . . وكذلك قال باستحالة اللجوء إلى الواقع الخارجي للبرهنة على قواعد العقل، فهذا الأخير يملك من القوانين التي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تقبل غير صورتها مفسراً للأشياء.

فهي بذلك تغلق العقل على نفسه كمملكة قادرة على إدراك الحقيقة/المعنى دون الإستعانة بما هو خارجة. . . وكان هذا هو أساس فلسفة كانط المثالية التي تخالف التصورات المثالية الأخرى التي ترى أن العالم الخارجي ليس له وجود في ذاته، وإنما وجوده في الأذهان، فمثاليته لاتنكر الأشياء كذوات يمكن إدراكها بل أعطاها حق الوجود والإستقلال. وبهذا استطاع أن يتغلب على

التعارض القائم بين العقل والتجربة في الفلسفات السابقة، ففي نظره لم يعد هنالك عقل في جانب وتجربة في جانب آخر، بل إن العقل عنده أصبح مباطناً للتجربة كامناً فيها، وشروطها[1].

ما أمكنني ملاحظة، من خلال ما قام به كانط من توفيق بين مشروعي الحداثة الغربية على الرغم من الصراع الحاد الذي قام بينهما لعدة قرون وعلى الرغم أيضاً من مرتكزات الفكر الغربي على الثنائيات الضدية التي لا يقوم إلا عليها، فهو مذهب لايأبى غير الصراع الثنائي مذهبا في الوجود باعتباره فكراً متناقصا مع نفسه، لا يستطيع الباحث فيه الخروج بنتائج قارة، لأنه ما يلبث فيه الوقوف عند منهج في البحث والتفكير إلا أعلن الثورة عليه، وأزاحه معلناً ميلاد مشروع بديل، وهو إذ يفعل ذلك يروم المحافظة على ديمومته ومركزيته.

وهذا ماحصل بالفعل مع الفلسفة الواقعية التجريبية، إذ تم إزاحتها بهدف حصر المعرفة داخل العقل البشري، وكانت الفلسفة النسبية استجابة لهذه الرغبة، وكذلك فعل الغرب للفلسفة العقلية المثالية أين تم إزاحتها عندما بدأت مرحلة الشك في القدرات المحدودة للعقل، وبدأت الثقة الزائدة في الذات، خاصة حوالي منتصف القرن التاسع عشر، ولا سيما عندما ظهرت أراء داروين حول النشوء والارتقاء. . . ثم توطدت رحلة الشك أكثر مع نيتشه الذي سجن العقل تمهيداً بذلك لسجن اللغة، فأين هو مبدأ تحرير الذات وأين هي حريتها؟.

النسق الهيجلي وبناء التمركز الغربي:

تعتبر الفلسفة الهيغلية من أكثر الفلسفات أهمية في بناء الوعي الغربي الحديث، وقد استندت الهيغلية في عملها هذا على قطبين أو دائرتين، فأما الدائرة الأولى، فتمثلت في الفلسفة المثالية الألمانية التي أرسى دعائمها كل من كانط، فخته، شلنج، ويتمثل القطب الثاني في دائرة الفلسفة الغربية عامة من أصولها

(1) ينظر عبد الله إبراهيم، "المركزية الغربية"، ص: 91.

الإغريقية مرورا بلاهوت القرون الوسطى وصولا إلى التيارات العقلانية والتجريبية التي ازدهرت في القرن الثامن عشر. ولعبت هذه الدوائر دور المنظم العام لنسق الفلسفة الهيغلية [1].

ولقد ابتدع هيجل نسقاً فلسفياً خاصاً انطلاقاً من نقدة اللاذع للفلسفات التي سبقته وردها إلى مجرد عناصر ومكونات في نسقها العام، فهي فلسفة تدعي الشمول والكلية ولما كانت الثنائيات الضدية الموجه الأساسي في فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر فإن فلسفة هيغل قامت بتوحيد تلك الثنائيات عن طريق الجدل ومحاولة تجاوز هذا الجدل وإدخال علاقات جديدة بين هذه الثنائيات[2].

ومثال ذلك نقد هيجل للفلسفة الكانتية، فالبرغم من اعترافه بدور الكانتية المهم والذي لا يمكن رده في محاولة التوفيق بين قضية التجربة والعقل، إلا أن الكانتية قد ملأت بالثنائيات الضدية التي كانت سبباً في تمزيق نسيج وحدتها ومن هذه الثنائيات أذكر: ثنائية الظاهر والباطن، وثنائية الطبيعة والواجب وثنائية الحساسية والعقل وثنائية الضرورة والحرية. . . ولذلك أعلن هيجل فلسفة الجدل «والتي من خلالها تمكن من تجديد الفلسفة العقلية وجعلها أكثر صلابة من ذي قبل، إذ أقر مبدأ مركزية مرجعية الذات الإنسانية في إدراك الحقيقة الذي قال به ديكارت وكانط»[3].

فتصور هيجل الفلسفي كان بمثابة طريق ثالث حاول الجمع بين أنصار الوجود وهم الطبيعيون(الواقعيون) وأنصار الماهية وهم المثاليون (العقليون)، أي حل التناقص القائم بين "الكيف" الذي تقول به المثالية، و"الكم" الذي تقول به التجريبية. وفي"الكيف"نجد أن الموجود لذاته هو الطريق الثالث الذي يحل التناقض

---

(1) عبد الله إبراهيم، "المركزية الغربية"، ص: 103، 104.

(2) ينظر إمام عبد الفتاح إمام، "المنهج الجدلي عند هيجل"، ص: 102، 103

(3) عبد الغني بارة، "البنيوية بين النموذج اللساني والمعنى الفلسفي"، "المبرز"، فيفري 2002، ص:135

بين"الوجود"الذي تقول به المثالية، و "الموجود" الذي تقول به التجريبية[1]. وهذا يعني أن هيجل قد استطاع النفاذ بالذات إلى خارج العقل أي إلى الموضوع وهذا نوع من تحقيق للحرية الفردية. ذلك أن تجاوز التناقضات يتم ليس بجدلات المفاهيم والمقولات وإنما بتغيير الشروط المادية والتاريخية والاجتماعية التي أفرزت هذه التناقضات في العالم وفي فكر «فما يميز فلسفة هنجل هو أنه مع دعوته إلى سجن الذات داخل مفهوم النسق، إلا أنه من خلال مبدأ الجدل مكن الذات من تحقيق حريتها، إذ تستطيع أن تتحول إلى نقيضها، أي إلى الموضوع. إلا أن إغلاقه النسق من خلال توقيف الجدل بين الذات والموضوع يكون قد أوقف تواصل الذات مع الآخر، وهذا ما أستند عليه فيما بعد ماركس في نقد فلسفة هيغل، واعتبر ان الجدل الهيغلي مقلوب على راسه»[2].

بعد هذه الجولة السريعة والمقتضبة في الفكر الفلسفي الغربي، وتحديدا في المحطة الثانية لهذا البحث والمتمثلة في النموذج العقلي (المثالي) والتي تعد من أبرز علامات الطريق في هذه الرحلة، أستطيع أن أفترض ودون كبير جرأة أن الكوجيتو الديكارتي، أو التعالي الكانطي، أو النسق الهيغلي ليس سوى تأكيد على مبدأ انتقال كفة الصراع بين قطبي اليقين/ الشك أو الداخل/ الخارج، فمن الوجود أو الكم الذي يقول به أنصار الفلسفة الطبيعية تم الانتقال إلى الماهية أو الكيف الذي يقول به أنصار الفلسفة العقلية (المثالية).

فالفكر الغربي يقوم – كما رأيت – على مبدأ الازدواجية أو الثنائيات الضدية باعتبارها الموجه الأساسي في الفلسفات الحديثة، وهو فكر لايأبى غير الصراع الثنائي مذهبا في الوجود، وهذا إن دل على شيئ فإنما يدل على تعاسة الذات الإنسانية، تعاسة الفرد الأوروبي الذي ما انفك يتخلص من السجن الرياضي الميكانيكي (التجريبي) ليجد نفسه في نسق (سجن) العقل. مع أن كلا المشروعين قاما بهدف تحرير الذات الإنسانية. فأين هي حريتها؟.

(1) عبد الله إبراهيم، "المركزية الغربية"، ص: 140.

(2) عبد الغني بارة، "البنيوية بين النوذج اللساني والمعنى الفلسفي"، "المبرز"، ص: 135

إن التعارض الذي قد يلاحظ من خلال الصراع بين العلم التجريبي والفلسفة العقلية، يخفي وراءه تجاسسا بينهما: إذ قام كلا هما بإعطاء الاحكام المنطقية مكان الصدارة في محاولة لإزاحة الفكر الغيبي الأسطوري، مع ما يوجد من تقارب بين المنطق الأرسطي والفلسفة العقلية، كما أنهما تعرضا لنفس النقد: العلم التجريبي بحلول النسبة محله، والفلسفة العقلية (المثالية) بظهور فلسفة الشك مكانها. وهو ما يجده الدارس اليوم في عالم النقد الأدبي: إذ تعرضت البنيوية وريثة العلم التجريبي والفلسفة العقلية للنقد من قبل أنصار المشروع التفكيكي، بدعوى أنها بالغت في استخدام المنهج العلمي على العلوم الإنسانية محاولة علمنه النقد وإدخال الموضوعية العلمية في تحليلاتها، وأثبتوا عجزها في الوصول إلى الحقيقة التي يرون على يد زعيمهم"نيتشه"بأنها وهم من أوهام العقل، فقالوا بتعدد القرءات، ولانهائية الدلالة، مثلما فعلت النسبية مع العلم التجريبي، وفلسفة الشك مع فلسفة العقل[1].

ما أمكنني ملاحظته من خلال هذا النص التحليلي، أن ثمة علاقة وطيدة بين الفلسفة الغربية والفكر النقدي واللغوي المقابل لها، فجون لوك مثلا – باعتباره أحد أنصار الفلسفة التجريبية – يقول بوجود الحقيقة (المعنى) الخارجية سواء عبرنا عنها لغويا أم لا. وهذا ما يذكرنا أو يعيدنا إلى أحضان نظرية المحاكاة الأرسطية رغم الاختلافات الشائعة بين المذهبين، وكذلك القول بأن أساس المعرفة (الحقيقية) موجود داخل العقل البشري أو الفردي – كما يقول أنصار المثالية – يذكرنا بالنزعة الرومانيسة التي تدعو إلى تأكيد الذاتية الفردية، «وإن كانت"النزعة الرومانطيقية"في الأساس رد فعل ضد تأويل الخبرة البشرية تأويلا ضيقا بمصطلح العقل وحده، كانت نوعا من التأكيد على ذلك الجانب الأقل حظا من العقل في الطبيعة البشرية، وعلى كل ما يميز الإنسان من آلة التفكير الحاسبة الباردة وكانت بالتالي ثورة ضد النظر إلى العالم كنظام آلي واسع فحسب. . . كانت تعبيراً عن الاعتقاد بأن الحياة أوسع من الذكاء، وبأن العالم

---

(1) عبد الغني بارة، "البنيوية بين النوذج اللساني والمعنى الفلسفي"، "المبرز"، فيفري 2002، ص: 137.

أكثر مما في وسع الفيزياء أن تجد فيه. كانت انصرافاً إلى خبرة الإنسان بكل اتساعها وشمولها بدل الاقتصار على العلم وحده»[1].

وهذا إن دل على شيئ فإنما يدل على الارتباط الحميمي بين العملية النقدية الحداثية وجذورها الفلسفية فالقضايا الأساسية التي شغلت النقاد منذ القرن السابع عشر حتى الآن عن معنى النص ووظيفة اللغة وحضور الذات أو غيابها، سواء كانت ذات المبدع أو المتلقي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتطورات الفلسفة الغربية فاللاسفة لم يتحركوا في دوائر مغلقة عن الفكر النقدي ، بمعنى أنهم لم يكونوا بمنأى عند اللغويين والنقاد — كما قد يعتقد البعض — بل إنهم كانوا منظرين للنقد والدراسات اللغوية، حيث أن مناقشة الأمور الفلسفية كانت تقودهم إلى الحديث عن الإبداع الأدبي والفني ووظيفة اللغة «ولهذا فإن دراستنا للمزاج الثقافي الغربي ممثلا في الفلسفة الغربية والفكر النقدي واللغوي المقابل والموازي تؤكد اشتراك المصطلح الفلسفي والنقدي في الدلالة. فالمصطلح النقدي واللغوي الجديد لا ينحت من عدم أوينشأ من فراغ، لكنه عادة مايكون امتداد لنفس الدلالة الفلسفية التي تنسحب على الدلالة النقدية واللغوية من غير انقصام. وليس من قبيل المبالغة القول بأن تطور الفكر النقدي حول الدلالة أو المعنى وحول وظيفته اللغة وعلاقاتها بالخارج والداخل هو نفسه تطور الفكر الفلسفي حول هذه المفاهيم، بمعنى أن الفيلسوف الغربي كان أيضاً نا قدا أدبياً في معظم الحالات»[2].

وما يؤكد اتفاق مصطلحات بل عوالم والنقد الأدبي الحديث مع الفلسفة الحداثية الغربية، ما يلاحظ من تشابه بين العلم التجريبي الذي شاع في القرن السادس عشر — كما رأيت — وفلسفة الشك التي جاءبها نيتشه والتي ظهرت بالموازاة مع الفيزياء النسبية، إذ قام كلامها بالتأكيد على قصور العقل في

(1) جون هارمن راندال، "تكوين العقل الحديث"، تر: جورج طعمة، مرا: برهان دجاني، تق: محمد حسين هيكل مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، ج (02)، ط (02)، بيروت – لبنان، 1966، ص:25.

(2) عبد الغزيز حمودة، "المرايا المحدبة – من البنوية إلى التفكيك –"، "عالم المعرفة"، أفريل 1998، ص: 113، 114.

الوصول إلى الحقيقة أو اليقين المطلق الذي قال به ديكارت وكانط في القرن السابع عشر.

وهذاما شهدته البنيوية في القرن الماضي، باعتبارها الوريث الشرعي للعلم التجريبي إذ تم نقدها والشك في قدراتها العلمية والمنهجية من قبل أنصار التفكيك، وهذا إن دل على شيئ فإنما يدل على الصراع القائم والدائم في مسيرة العقل الغربي عبر التاريخ، فهو عقل يدعي بلوغ الحقيقة بل الكمال، في الوقت الذي يعيش فيه الصراع، واللامعنى بين أحشائه.

نيتشه وفلسفة موت الحقيقة/ الإله/ العقل:

في بحث مهم للدكتور فؤاد زكريا، يقر بأن الجذور الفلسفية(*) للبنائية تمكن في الفلسفة الكانتية، نظرا لما قامت به هذه الفلسفة من ثورة كوبرنيكية على الأنظمة التجريبية القائمة آنذاك، ومحاولة فرض نظام عقلي/ مثالي قائم بذاته واتخاذه نموذجا ترتكز عليه كل العلوم الأخرى. يقول الدكتور زكريا: «كذلك تدعو البنائية بدورها إلى نوع من الثورة الكوبرنيكية مماثل لذلك الذي دعا إليه كانت، إذ تؤكد أهمية العلاقات الداخلية والنسق الكامن في كل معرفة عملية، وتسعى إلى تجاوز المظهر الذي تبدو عليه المعرفة من أجل النفاذ إلى تركيبها الباطن، وهي بدورها تترفع على النظرة التجريبية وتؤكد أن تقدم المعرفة لا يتم عن طريق وقائع تجريبية يضاف بعضها إلى لبعض، وإنما يتم عن طريق إعادة النظر قي قوالب أو صور أو عمليات موجودة بالفعل، ولكنها تتخذ مظهراً جديداً في كل عصر. . .»(1).

(*) إن معنى كلمة جذور كما يستعملها الدكتور زكريا هو"الأصول وبالتالي فإنه يسند اكتشافات البنيويين من شتراوس إلى فوكو إلى أصول ومبادئ فلسفية (ينظر سعيد الغانمي، "البنيوية: النموذج اللغوي والمعنى الفلسفي"، ضمن كتاب:"معرفة الآخر – مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة"، ص: 62.

(1) المرجع نفسه، ص:61، أخذا عن: فؤاد زكريا، "الجذور الفلسفية للبنائية"، ص: 08.

يبدو من هذا التصريح أن الفلسفة الكانتية كانت بمثابة الأصل الأساسي – وليس الوحيد – للبنيوية، نظرا لبحثها عن الأساس الشامل اللازماني الذي ترتكز عليه مظاهر التجربة من جهة.

وتأكيدها وجود نسق أساسي ترتكز عليه كل المظاهر الخارجية للتاريخ من جهة أخرى. . . غير أن المسكوت عنه في هذا التصريح هو أن للبنيوية – مثلها مثل بقية المشاريع النقدية الحداثية – جذورا فكرية أخرى قد تعود إلى أبعد من الفلسفة الكانتية بكثير، قد تعود إلى الفلسفة التجريبية على يد لوك وهيوم، مروراً إلى الفلسفة العقلية (المثالية) على يد ديكارت وكانط وهيغل. . . بل إن من المفكرين من أرجع أصول الحداثة الغربية إلى أفلاطون وأرسطو حيث يعود صراع ثنائية الداخل / الخارج – مثل ما فعل دريداً – غير أن أمر التبدل والاستكشاف في العالم الغربي لم يتوقف عند هذا الحد، بل ظهر فيلسوف ألماني قلب الموازين، ودعى إلى تعرية الفكر الفلسفي الغربي من الخرافات التي أقامها العقل/ المثال بدعوى أنه يملك الحقيقة.

لقد جاء نيتشه (Nietchge) بفلسفة الشك، «التي تمتاز بالثورية الشاملة والطموح الجامع، في ثقافة عصره، وهي ثقافة تقوم على الإيمان بقيم كان نيتشه يدعو معاصريه إلى أن يتخلصوا منها وأن يستبدلوا بها ما هو خير منها، لأنها في نظره، قيم انحطاط وحياة تميل إلى الانطفاء. وهي قيم النصرانية، والتشاؤم والعلم، والأخلاقية الواجب، والعقلانية، والاشتراكية، والديمقراطية، وغيرها»[1].

بعد ما جاء الفكر الفلسفي العقلي/ المثالي الذي ادعى أن العلم التجريبي قد قلل من قدرة العقل في البرهنة على وجود الحقيقة وسجن معه الذات في المعادلات الرياضية، جاء نيتشه بفلسفة الشك، وكان بذلك «أول الداعين إلى نقض العقل الغربي، وتعرية أنساقه وتقويضها قصد تحطيمها وإثبات قصورها في

(1) الربيع ميمون، "نظرية القيم في الفكر المعاصر"، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، (د- ط)، الجزائر، 1980 ص:88.

بلوغ الحقيقة/ المعنى. . . فقد رحل عنا في بداية القرن العشرين، تاركا وراءه أراء عدها النقاد بمثابة الخيوط الرئيسة لا ستيراتيجية التفكيك التي تزعمها دريدا فيما بعد. كما أنه بفلسفته يكون قد أسهم في ميلاد النقد البنيوي، إذ لم تصبح نظرية الأدب مع البنيوية نظرية في الحياة وإنما أصبحت نظرية في ظواهر الإبداع الأدبي من منظورها اللغوي والجمالي، تندرج ضمنا لذلك ضمن الفلسفة العامة التي تأسست عليها تيارات العلم الحديث ومشت موازية لها وهي فلسفة"الظاهراتية"والتي تتميز بحذفها للجانب الميتافيزيقي الغيبي في دراسة الأشياء والتركيز على الجوانب التي تتجلى للإدارك. . . البنيوية استندت على هذا الجدار الفلسفي المتين. . . كان الغطاء النظري للبنيوية هو الظاهراتي. لكن بنك المصطلحات التي استقت منه أدواتها كان"علم اللغة"[1].

لقد جاء نيتشه بفلسفة الشك، داعيا إلى تعرية الفكر الفلسفي الغربي من الخرافات التي أقامها العقل/ المثال حوله بدعوى أنه يملك الحقيقة، بل هي موجودة لقيم دليلا أطلق عليه الفلسفة الظاهرتية التي لا تؤمن إلا بالظاهر في إدراك الأشياء. قبل بيان هذا الموضوع، سأتوقف أمام نيتشه نفسه، فمن هو نيتشه؟ وأي اتجاه أو منحنى فلسفي قد اتبعه في حياته وفي فلسفته؟.

نيتشه فيلسوف ألماني، عاش حياة متمردة ضد ثقافة عصره، تلك الثقافة التي كانت تقوم على مجموعة من القيم والمبادئ الخاطئة – في نظره – ومن أبرزها: النصرانية، العلم، الاشتراكية العقلانية الديمقراطية، أخلاقية الواجب، التشاؤم وغيرها من القيم التي كثيرا ما حاربها نيتشه ودعا معاصريه أيضاً نبذها والقضاء عليها «ولا سيما قيم النصرانية التي تخلى عنها وهو لا يزال شابا لم يتجاوز العشرين من عمره في أزمة روحية حادة أعلن فيها"موت الله"، وكان يرى فيها أكبر جريمة ضد الإنسانية كما كان يرى في إلحاد عصره أهم أحداث التاريخ

---

(1) عبد الغني بارة، "البنيوية بين النموذج اللغوي والمعنى الفلسفي"، "المبرز"، ص:140، 141، نقلا عن: صلاح فضل، "مناهج النقد المعاصر"، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1996، ص:69، 70.

البشري لأنه قلب في نظره وجود الإنسان رأساً على عقب»[1]. يقول نيتشه «أين الله، سأحدثكم عنه، لقد قتلناه أنا وأنت. فنحن كلنا قتله. إن أسمى وأقدس ما كان للعالم قد صرعته سكاكيننا، فمن الذي ينظفنا من لطخة الدم هذه؟ أليست عظمة هذا الفعل تفوقنا بكثير؟ وهل لا يجب علينا أن نصير آلهة؟ ألا فليكن ذلك حتى نثبت أننا أهل لقيامنا بالفعل الذي قمنا به»[2].

قال نيتشه هذه الكلمات المجنونة في كتابه"المعرفة المرحة (Legaisavoir)، وفيما يبدو فإن نيتشه يجهل ما هي المشاكل العقلية الخالصة ولا يسجل في كتاباته سوى ما كان منه وجرى له في حياته، لذلك فإنه يدافع عن أفكاره بحماس ومن غير تدليل عليها لأن إيمانه بها جازم مثل إيمانه برسالته كفيلسوف. فهو أول من جاء بفكره أو نظرية"الإنسان الأعلى (Le surhomme) لك أن إيمانه بأفكاره ومعتقداته هو الذي دفعه إلى التبشير بظهور الإنسان الأعلى[3].

فقد جاء نيتشه إذن، ليغير نظرة الناس إلى العالم من حولهم، وقال بأن الفلسفة العقلية ليست علما لأنها تستعمل في بحثها عن الحقيقة العقل وحده، بينما يربط العلم بين مجال الملاحظة الحسية وميدان العقل، كما شكك في قدرة اللغة في الوصول إلى الحقيقة من خلال تشكيكة في قدرة العقل ذاته في الوصول إلى الحقيقة أو اليقين المطلق الذي نادى به أنصار الفلسفة العقلية/ المثالية.

وكما ذكرت سالفا فإن الرومانسية كانت قد أعطت الذات مكانة مميزة ومتفردة، في حين أن الحداثة بما فيها من نظريات ودراسات قد أعطت ضربة عنيفة للذات، حين أخرجتها من دائرة التفاؤل الرومانسي لتدخلها دائرة الشك في قدراتها، «فقد أدت تجريبية القرن السابع عشر إلى إعادة التوازن بين طرفي ثنائية (العلم / الذات) وأبعدت الذات التي لا يمكن إثبات وجودها بإعمال الحواس إلى

---

(1) الربيع ميمون، "نظرية القيم في الفكر المعاصر"، ص: 88، 89.

(2) المرجع نفسه، ص: 89.

(3) ينظر الربيع ميمون، "نظرية القيم في الفكر المعاصر"، ص:89.

منطقة هامشية في تحقيق المعرفة، فإن تجريبية القرن العشرين توصلنا مرة أخرى إلى نفس النقطة – مع تغيير جوهري هذه المرة – وهو اكتشاف أنه لا العلم بتجريبية وتطبيقاته التكنولوجية، ولا الذات بمعرفتها الحدسية قادران على تحقيق معرفة نهائية أو يقينية»[1].

فهكذا بدأت مرحلة الشك في كل شيئ في هذا العالم، أصبحت الحقيقة وهما والحضور غيابا واليقين شكاً. ولم يكن نيتشه وحده من ثار على التقاليد الغربية الحداثية بل إن المفكر الفرنسي ميشال فوكو كان واحدا من اللذين تبنو موقف نيتشه الفلسفي «فنظرة فوكو للفكر الفلسفي الغربي تبدأ من نقده للفسفة الإنسانية (Humanism) (والعلم والعقل ومعظم مؤسسات الثقافة الغربية بالشكل الذي اتخذته منذ عصر النهضة»[2] وينطلق فوكو في نقده للثقافة الغربية من قضية "الأزمة"التي يعيشها المجتمع الغربي ثقافيا ، "و هذه أزمة تتعلق بذلك التأمل المتعالي الذي ربطت الفلسفة نفسها به منذ كانت» [3].

ولقد تبين فوكو في كتابه"الكلمات والأشياء"كيف أن تغير العلاقة بين الكلمات والأشياء وكذلك عدم قدرة الكلمات على تمثيل الأشياء هي التي كانت سببا من بين أسباب ميلاد الحداثة النقدية في الغرب، فاللغة لم تعد المعبر الوحيد عن الأشياء والأفكار، ولم تعد تلك الوسيلة الشفافة لنقل الأفكار والمعاني من المبدع (المؤلف) إلى القارئ، أصبحت اللغة لاتقول الأشياء، بل تقول رؤاها للأشياء – وهذا يعني أنها لا تعكسها ولا تنعكس فيها – وشتان بين الأمرين «ففوكو لا يثق بقدرة الكلمات على تمثيل "الأشياء" و "الأفكار"»[4].

---

(1) عبد العزيز حمودة، "المرايا المحدبة – من البنيوية إلى التفكيك"، "عالم المعرفة"، أفريل 1998، ص:105.

(2) جون ستروك، "البنيوية وما بعدها – من ليفي شتاروس إلى دريدا"، "عالم المعرفة"فبراير 1996، ص: 99. .

(3) المرجع نفسه، ص: 99.

(4) جون ستروك، "البنيوية وما بعدها – من ليفي شتاروس إلى دريدا"، "عالم المعرفة"، فبراير 1996، ص: 109 وينظر عبد العزيز حمودة "المرايا المحدبة – من البنيوية إلى التفكيك –"، ص: 182، 183

فقد تمزقت العلاقة بين الكلمات والأشياء، وأصبحت اللغة لا تقول الأشياء، بل هي غير قادرة حتى على التعبير. . . ولذلك تغيرت نظرة الناس إلى النقد، فبعدما كان النقد قديما ينطلق من النصوص، مثله في ذلك مثل القراءة العادية (الشفافة أو البريئة)– بتعبير عبد العزيز حمودة – التي انطلقت من النصوص القديمة التي كانت تتمتع بالشفافية في معانيها بالرغم من احتوائها على بعض الإستخدمات البلاغية والمجازية للغة.

غير أن القراءة عند الحداثيين اكتسبت معنى آخر، فالتفكيكيون مثلا يلغون المؤلف ، ثم النص، لأن وجود المؤلف يعني وجود معنى نهائي للنص ، وهذا ما لايقبله الحداثيون، ولذلك تجدهم يكررون عباراتهم الشهيرة: "لا يوجد معنى"، "كل قراءة إساءة قراءة"و غيرها من العبارات التي تعبر عن فكر نقدي جديد يقول بتعدد قراءات النص الواحد. وبالتالي فإن فوضى القراءة هي التي قادتنا إلى الشك في كل شيئ في نهاية الأمر، فقد أصبحت المعرفة بذلك كلها مشكوك فيها (أي ذات طبيعة افتراضية) نتيجة لغياب اليقين الكامل في عقل كل عارف [1].

لقد تغيرت العلاقة بين النص (اللغة) والقارئ ، فلم يعد النص ملكاً لصاحبه فقط، بل أصبح للقارئ دور في الإدلاء بشهادته على كيان النص والخروج به من وحدته بعد أن توفي صاحبه. يقول بارث (Barthes) – البنيوي الذي مهد الطريق للتفكيك – «إن موت المؤلف يعني رفض فكرة وجود معنى نهائي أوسري للنص، بل رفض وجود الله، ذاته وثالوثه: العقل والعلم والقانون"[2].

إذن، فلقد تبدلت نظرة النقاد إلى القارئ، فبعدما كان مجرد مستهلك للنصوص (الكلمات) أصبح يشغل الدور الهام في اللعب بالكلمات، عندما صار مبدعاً ثانياً يملأ الفراغات التي يتيحها له النص، لكن يا ترى ما سبب هذا التغيير كله؟.

(1) ينظر المرجع نفسه، ص: 105، 106

(2) المرجع نفسه، ص:105.

أعتقد أن الفضل في ذلك يعود إلى الفيلسوف نيتشه الذي غير من منظور الحقيقة وقال بالشك في كل يقين موضوعي، ليس يقين النصوص (اللغة) فحسب، بل ويقين كل موجود على هذه الأرض، كيف لا وبداية دعواه كانت عن"موت الإله". يقول روجيه غاوردي: «ولعل الذي جعل هذا الفيلسوف يحظى بمكان الزعامة في مسرح الفكر الفلسفي للقرن العشرين، هو نزعة الشك التي اتصفت بها افكاره ومفهومه للحقيقة، ودعوته إلى تفكيك العقل الغربي القائم على اللوغوس، وإعلانه عن"موت الإله"كتمهيد لإعلان"موت المؤلف"فيما بعد عند فوكو وبارث في إطار فلسفة"موت الإنسان"»[1].

وكذلك فعلت البنيوية – حسب رأيي – عندما رأت أنه من العلمية القضاء على الإنسان من أجل تأسيس علوم الإنسان، والقضاء على الوعي من أجل إقامة البنيات اللاواعية، ورأت في العقل ساحة للاستقبال وشيئ كبقية الأشياء، تحدث فيه أحداث وتتبدل، فهو مجرد مكان لاغير.

(1) عبد الغني بارة، "البنيوية بين النموذج اللساني والمعنى الفلسفي"، "المبرز"، ص: 141، نقلا عن: روجيه غارودي"البنيوية فلسفة موت الإنسان"تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط (02)، بيروت، 1981، ص: 28.

الفصل الرابع



البنيوية والنموذج اللساني: (سجن اللغة/ النسق)

الفصل الرابع

البنيوية والنموذج اللساني : (سجن اللغة / النسق)

لقد صار من البديهي القول أن البنيوية قد تكونت في مجال اللسانيات أو علم اللغة الحديث ثم امتدت إلى مجالات معرفية متعددة منها: علم الاجتماع، الأنتربولوجيا، النقد الأدبي... أي ما يسمى عادة بالعلوم الاجتماعية ومرة بالعلوم الإنسانية. وكان أهم مجال في ذلك هو النقد الأدبي، حيث دخلت البنيوية الدراسات الأدبية النقدية في أواسط القرن العشرين قادمة – كما ذكرت – من اللسانيات والأنتربولوجيا لتلتبس بأحد طرق التفكير النقدية السائدة مثل: الشكلية، والواقعية، والماركسية... لتشكل في الأخير مايعرف بالبنيوية الشكلية، أو البنيوية الماركسية، أو البنيوية النفسية... التي تدخل كلها ضمن إطار النقد البنيوي، ذلك(أن الحديث عن النقد البنيوي هو وقوف عند أول معلم من معالم الحداثة النقدية، هو حديث عن نظرة نقدية مكتملة الآليات اتخذت من اللغة أساسا لها في البروز على الساحة النقدية، ليس اللغة كأداة للتواصل والتعبير بل هي هنا غاية في حد ذاتها لا تحيلك إلا على معجمها الداخلي كنظام من العلامات تنتج الدلالة من خلال العلاقات القائمة فيما بينها)[1].

ومما لا شك فيه أن النقاد الفنيون والأدبيون كانوا يفسرون عمل الكاتب من خلال تاريخ حياته ويبنون نظرتهم إلى الفنان على وقائع نفسية أو اجتماعية أو سياسية لها كلها موقع محدد في التاريخ (فقد كان النقد قبل مجئ البنيوية عملا يهتم بالظروف الخارجية فيتناول الواقع النفسي أو الوجداني الذي يعبر عنه الأديب أو يتناول العصر أو المجتمع اللذين وجد فيهما الناص.

(1) المرجع نفسه، ص: 145.

وهذا ماجعل الدراسات النقدية تبدو بعيدة عن الفهم الحقيقي للعملية الإبداعية، إذ من المفروض أن يهتم النقد بالنص، لأنه الذي يسوغ أي اهتمام نبديه بصاحب النص، أو بعصره، فالنص ذاته يكشف عن صاحبه لا العكس).

ظهرت البنيوية إذن كمنهج للبحث والاستكشاف بتأثير من العلامة دي سويسر في بداية القرن العشرين وإن لم يعثر في كتابه على كلمة " بنية " إلا أنه استطاع أن يغير نمط الدراسات اللغوية عما كانت عليه من قبل، فقال بان اللغة يجب أن تدرس كعلم مستقل بذاته ولخدمة ذاته، لا أن تدرس لذات علم آخر ولكي يتحقق ذلك كان لزاما دراسة علاقاتها الداخلية دراسة عميقة تشكل في مجموعها الدلالات الكلية المحققة لقيمها الكلية أو المقصودة. ولذلك فقد انطلق سوسير في دراسة اللغة من مجموعة من الثنائيات أسس بها صرح المنهج البنيوي، ومنها: ثنائية اللغة /الكلام، والدال /المدلول، والتزامن/ التعاقب.

فالبنيوية مد مباشرة من اللسانيات، ويقف دي سوسير على صدارة هذا التوجه النقدي، عندما حولت أفكاره الدراسات اللغوية نحو نقطة لاعودة منها لسابق عهدها، وكانت أفكاره نفسها صاحبه الدور الأكثر فعالية في بلورة البنيوية واتجاهاتها، وخاصة منذ أن أخذ بتعريف اللغة على أنها نظام من الإشارات، وهذه الإشارات هي أصوات تصدر من الإنسان، ولا تكون ذات قيمة إلا إذا كان صدورها للتعبير عن فكرة أو لتوصيلها، (وهو بهذا يكون قد مهد لمبدأ تعدد الدلالات ولانهائية التفسير الذي قال به التفكيكون: إذ المدلول كصورة ذهنية لا يمكن تحقيقه في الواقع لأنه متصور غائب عن لحظة الكلام وغيابه دليل على حضوره، ويبقى دائما وأبدا مؤجل الحضور)[1].

ولقد حاول بعض النقاد استخدام المنهج البنيوي على النصوص الأدبية بغية الاقتراب من مبدأ العلمية والموضوعية على عكس المناهج النقدية السابقة له، والتي يغلب عليها طابع الأحكام الذاتية والانطباعية... وهذا مالاحظته مع

---

(1) عبد الغني بارة،"البنيوية بين النموذج اللساني والمعنى الفلسفي"،"المبرز"، فبراير 1996، ص: 145.

الشكلية الروسية التي حاولت إرساء دعائم الدراسة الادبية على قاعدة مستقلة فبدلت مركز الاهتمام من الشخص إلى النص. وكان أهم سؤال بالنسبة لها ليس كيفية دراسة الأدب وإنما الماهية الفعلية لموضوع بحث الدراسة الأدبية.(فالنقد الشكلاني نقد لغوي محض يستهدف الاحاطة بمستويات النص النحوية والصرفية والصوتية والمعجمية، كما اشتهر هذا المنهج بإقصائه المنهجي للرؤية النفسية والتاريخية، والاجتماعية، إقصاء مطلقا، على اعتبار أن هذه الرؤى من اختصاص علوم إنسانية أخرى. وقد تسبب ذلك في عداء شديد بين البنيويين الشكلانيين، وبين أصحاب المناهج النقدية السالفة الذكر)[1].

فالمنهج البنيوي عكس المناهج الخارجية الأخرى، كالمنهج التاريخي والنفسي... التي تدرس الظاهرة الأدبية من خارجها، وتفسر العمل الأدبي إما برده إلى الشروط التاريخية أو إلى العوامل الباطنية للمؤلف، وذلك أن السياق الفكري الذي ترعرت فيه هذه المناهج سادت فيه النزعة التاريخية، حيث كانت تفسر كل الظواهر من خلال التاريخ، فالسابق دائما يتحكم في اللاحق، وظل الأمر على حاله، إلى أن ظهر النقد الشكلاني الذي يشبه كثيرا النقد البنيوي في مبدأ الاستعانة بنتائج العلم التجريبي في دراسة النصوص الأدبية، فهاهو رومان جاكبسون يطلق عام 1919 قولته التي أصبحت فيما بعد كبيان يختزل عمل الشكلايين والشعريين والبنيويين، حيث قال: (ليس موضوع علم الأدب هو الأدب وإنما الأدبية أي ما يجعل من عمل ما عملاً أدبياً)[2].

وإنه من أهم إنجازات المدرسة الشكلية هو مفهوم الأدبية أو الشعرية(الذي نعني به الوظيفة الخالصة للأدب، والتي تميز النص الأدبي عن غيره من النصوص، أي ما يجعل من نص مانصاً أدبياً)، أوالتي تدل حسب التوجه السائد «على مجموعة المبادئ الجمالية التي تقود الكاتب في عمله الأدبي»[3].

---

(1) خثير ذويبي،"البنيوية والعمل الأدبي – دراسة بنيوية شكلانية(لمرثية مالك بن الريب) –"، ص: 34 .

(2) صلاح فضل،"نظرية البنائية في النقد الأدبي"، ص: 60.

(3) وائل بركات،"مفهومات في بنية النص"، ص: 55.

ولذلك فقد أضفى مفهوم الأدبية أو الشعرية على النظرية الشكلانية طابع العلمية والنسقية والاهتمام بالخصائص الشكلية للأدب، وأسهم في إيجاد أجوبة حول القضايا التي تخص الأدب من الخارج.

يقول الدكتور عبد العزيز حمودة: (إن البنيوية الأدبية في جوهرها، تركز على "أدبية الأدب (Literariness)" وليس على وظيفة الأدب أو معنى النص.أي أن الناقد البنيوي يهتم في المقام الأول بتحديد الخصائص التي تجعل الأدب أدبا، التي تجعل القصة أو الرواية أو القصيدة نصاً أدبياً. ولكي يحقق ذلك عليه أن يدرس علاقات الوحدات والبنى الصغيرة بعضها ببعض داخل النص في محاولة للوصول إلى تحديد النظام أو البناء الكلي الذي يجعل النص موضوع الدراسة أدبا. وهو نظام يفترض الناقد البنيوي مقدما أنه موجود، وبعد ذلك يحاول تطبيق خصائص النظام الكلي العام على النصوص الفردية معطيا لنفسه حق التعامل بحرية مع بنى النص الصغرى ووحداته).

ومن المفترض أن ثمة نقاط تماثل وتقارب عديدة بين المدرستين الشكلية والبنيوية، ولعل أبرزها: التماثل في مفهوم "الشكل – البنية" و"النظام – النسق" كما استعمله دي سوسير، وكذلك الاشتراك في المصدر اللساني، باعتبار أن الشكلانيين قد وجهوا أبحاثهم نحو اللسانيات التي كانت تلائم نظرية الشعر في الدراسة إضافة إلى فرضهم موقف علمي موضوعي من خلال(رفض المبادئ الجمالية الذاتية التي روج لها كتاب النظرية الرمزية، والتحرر – بالتالي – من المقولات الفلسفية والتأويلات النفسية والإيديولوجية)[1].

ولكن أهم نقد قد يوجه إلى المدرسة الشكلية – والذي يعد في حد ذاته نقطة اختلاف هامة بينها وبين المدرسة البنيوية – فيتمثل في تركيزها على جانب الشكل دون الاهتمام بالغاية من العمل الأدبي وبمحتوى الأدب وهذاما عبر عنه "شلوفكسي" – أحد مؤسسي هذا الاتجاه – في صورة نقد ذاتي قائلاً:

(1) صلاح فضل،"نظرية البنائية في النقد"، ص: 55.

(لقد شغلت في دراساتي النظرية بالقوانين الداخلية للأدب، وإذا كان لي أن أستخدم عبارة مأخوذة من المجال الصناعي فإنني كنت مثل من لا يشتغل بوضع القطن ومنتجاته في الأسواق العالمية والسياسة الاحتكارية المتبعة فيه وإنما يركز اهتمامه على مشاكل الغزل والنسيج من الوجهة الفنية).

يدل هذا الاعتراف من أحد أقطاب الشكلية أنفسهم، على أن ثمة نوع من القصور المنهجي في هذه المدرسة، نظرا لتركيزها على الجانب الشكلي دون غيره من الجوانب الفنية الأخرى مثل المضمون أو المعنى، ذلك أن الدراسة النقدية الجادة هي تلك الدراسة المترابطة والمتكاملة الأبعاد والوجهات الفنية. لذلك فإن البنيوية باقترابها من مجال النقد الأدبي، إنما تسعى(التخفيف من سطوة علم النفس وعلم الاجتماع وعلم التاريخ على مجال النقد، في محاولة لتحقيق التوازن، وهو أن تطبق منهجا علميا على مجال غير علمي(العلوم الإنسانية) حتى تتخلص من المفاهيم النقدية القيمية التي أرهقت كاهل النقد وجعلته مجرد مخبر لتجارب هذه العلوم).

وكما هو معلوم فإن المنهج البنيوي ظهر كتيار فكري في نهاية الخمسينيات ليتجاوز النزعة التاريخية والفلسفات التي تعتمد الذات كخلفية مثل الوجودية أو الظاهراتية، مستعينا في ذلك بنتائج العلم التجريبي ، فقد اعتمد خلفية عملية وفلسفية أكسبته نسقية منهجية وشمولية ميدانية. وكما هو معلوم فالبنيوية قد ثارت على الفلسفات السابقة لها، ولا سيما الفلسفات الوجودية الظاهراتية والماركسية، التي سادت فرنسا في فترة ما قبل البنيوية متخذة من الآثار السيئة للحرب العالمية الثانية وكذلك الممارسات الديكتاتورية والغير ديمقراطية التي سادت العالم الغربي خلال هذه الفترة ذريعة هامة وحاسمة للدخول ساحة المعارك الأدبية والعلمية.

فبعد أن فقد الإنسان الغربي ثقته في هذه الفلسفات كانت الساحة شبه فارغة لمجيء النقد البنيوي وحمله راية الدفاع عن الإنسان المهزوم، (لكن عبثا

يحاول فالإنسان الغربي وإن أبدى ترحيبا بالبنيوية بديلا عن الوجودية، إلا أنه يعلم أنها ثمرة من ثمار العلم الذي زرع الخوف وجلب اليأس له في الحرب الكونية الثانية وليس أدل على ذلك من القنبلة الذرية في اليابان، فقط هو يريد أن يجد بديلا يقاوم به فشله في تحقيق السعادة ولو إلى حين، وهذاما يفسر المدة القصيرة التي بقيت فيما البنيوية).

فقد شاعت في منتصف الستينات ومابعدها بضعة شكوك في الكفاية المنهجية للبنوية بشتى حقولها الأنتربولوجية، والنفسية، والأدبية، والمعرفية، تقول جوناتان كلر: (إن اعتماد البنيوية على النموذج اللغوي في الدراسات الأدبية جعلها تنطلق من نظرة سابقة أصلا للعلمية الإبداعية)هذا يعني أنه وبما أن البنيوية ظلت أسيرة النموذج اللغوي فقد وقعت في مأزق الوصفية والمعيارية الجامدة وأصبحت نتائج التحليل فيها تتطابق مهما اختلفت حقولها... ولكن سرعان ماتحولت هذه الشكوك في نزاهة البنيوية إلى تيار نقدي يحاول نقد الوصفية البنيوية المجردة ونموذجها اللغوي الذي عممته على العلوم الإنسانية، وقد تم هذا الخروج من أقطاب البنيوية أنفسهم: بارث، تودوروف، ألتوسير، فوكو دريدا... وبدأت أولى هذه الارتدادات حين ألقى دريدا سنة 1966 في جامعة " هويكنز" بالولايات المتحدة الأمريكية محاضرة حول التفكيك، ثم جاءت ثورة الطلبة الفرنسيين سنة 1968 تأكيدا لأفول شمس البنيوية وكل ماتمت به من صلة إلى الموضوعية. ولعل الانتقال من البنيوية إلى السيميائية لأبرز دليل على انهيار الوصفية الموضوعية التي أرستها البنيوية.

وكما هو معلوم، فإن البنيوية قد اعتمدت مبدأ النموذج اللغوي وطورته ليصبح أساس المقاربة النقدية(البنيوية) للنصوص الأدبية، متخذة من الرياضيات المثال المحتذى، ذلك أن الرياضيات لا تحتاج إلى تحقيق خارجي للتدليل على صحة قضاياها. ويوضح الدكتور شكري عياد العلاقة الوطيدة بين البنيوية والنقد الأدبي قائلا: «... إن الحديث عن البنية أو البناء قد صاحب كل حركة نقدية عنيت بالتحليل الفني للنصوص الأدبية، مخالفة للاتجاه الذي ظل

سائدا حتى أوائل هذا القرن وهو الاتجاه السائد في جامعاتنا نحو نحو التفسير التاريخي والشبه واضح على الخصوص — بين النقد الجديد الذي سيطر على الدراسات الأدبية في أمريكا في الأربعينات والخمسنيات والنقد البنيوي الذي انطلق في فرنسا في الستينات، بل إن النقد البنيوي سمي أيضا بالنقد الجديد.

كما أن اصطلاح البنية ظل شائعا بين النقاد الجدد في أمريكا، ولا يكاد القارئ يشعر بفارق بين دلالة البنية عند هؤلاء وهؤلاء سوى تأكيد البنيويين جانب الاصطلاح في الأدب من حيث هو مؤسسة ذات مواضعات فنية، على حين يؤكد النقاد الجدد، مخلصين لتراثهم الانجلوسكسوني الذي يهتم بالواقع المحسوس المجرب، جانب النص الأدبي كعمل له تفرده وذاتيته قبل أن يصبح في الإمكان النظر إلى السمات المشتركة بين مجموعة من الأعمال الأدبية أو بين الأعمال الأدبية كلها، ولكن هؤلاء

و هؤلاء يتمسكون باستقلالية الأدب كمؤسسة أو كأعمال متميزة عما يسمى بالواقع الخارجي أو الحقائق الفكرية)[1].

وفي هذا التصريح ما يؤكد مقولة الدكتور عبد العزيز حمودة، من أنه يستحيل أن يوجد في تاريخ النقد الأدبي مدرسة جديدة بالكامل[2]، فلو تتبعنا التحولات المعرفية الكبرى في الثقافة الغربية — ولا سيما القرون الثلاثة الأخيرة — لوجدنا أنها قد مرت بأطوار زمنية وفكرية متعددة ، تقوم على نوع من الإستمرارية والتواصل الفكري النقدي، فكل مشروع جديد كان يلفظ المشروع البديل (أو السابق له) ويخرجه من عباءته، وبالتالي فإن مقولة الحداثيين الغرب بأنهم إبتعدوا مدرسته فكرية نقدية جديدة إسمها البنيوية، ليس له أي أساس من الصحة.

---

(1) عبد السلام المسدي،"قضية البنيوية – دراسة ونماذج –"، ص: 94.

(2) ينظر عبد العزيز حمودة،"المرايا المحدبة – من البنيوية إلى التفكيك –"، أفريل 1998، ص: 100و 195.

لكن ما تؤاخذ عليه البنيوية الأدبية حقيقة هو إهتمامها بالجوانب الداخلية للنص الأدبي بعيدا عن كل ما يمت بصلة للنص من الخارج ، (تكون قد أعادت فكرة "سجن النسق" من جديد: إذا جعلت اللغة غاية في حد ذاتها، بل إن الإنسان يولد فيها، فهي بيت الوجود كما يقول هيدغر، وما الإنسان كاتبا أو حتى قارئا لا يملك إلا أن يستجيب لأنساقها الداخلية الثابتة، فليس له الحق أن يأتي بشيئ من عند ياته ليجد نفسه في سجن اللغة بعدما فر من سجن القوى الإقتصادية الماركسية).

فالبنيوية ما هي إلا تعبير عن تناقض في الحضارة التي أنتجتها، فبالرغم من أن البنيوية قد ثارت – كما ذكرت – على تلك المنطلقات الماورائية والماهيات المتعالية والكليات المجردة كالواحد والذات والحقيقة والوجود والعقل، إلى أن المحجوب في هذا العمل هو أن البنيوية لم تنشأ إلا في أحضان الفلسفة العقلية المثالية، فلسفة الذات العارفة (الكوجيتو) عند ديكارت، والمتعالية عند كانط والتي إدعت الثورة عليها.

صحيح أن الفيلسوف الفرنسي بول ريكور قد صرح يوما بأن البنيوية كانطية دون ذات متعالية ، غير أن المحجوب في هذا التصريح، هو أن البنيوية النقدية قد قامت سجن الذات في النسق أو النظام والذي يتمثل عندها في اللغة، في حين كان يتمثل في الفلسفة المثالية في سجن العقل/ المثال.

ولقد أصبح النقد البنيوي في الواقع عبارة عن نوع من الممارسة النقدية للنص باعتباره يشكل منطقة من مناطق عمل الفكر، فلم يعد النص مرآة للواقع، ولا ترجمة ذاتية لسيرة صاحبه، أو حالة المجتمع. وإنما أصبح التركيز في النقد منصبا على مشروعية وكينونة النص ذاته.

يقول الدكتور علي حرب موضحا هذه الحقيقة: (ففي منطق النقد يستقل النص عن المؤلف كما يستقل عن المرجع لكي يغدو واقعة خطابية لها حقيقتها وقسطها من الوجود. طبعاً ليس كل خطاب يشكل نصا فالنص هو

خطاب تم الإعتراف به وتكريسه. إنه كلام أثبت جدارته واكتسب فرادته وأصبح أثرا يرجع إليه. إذن فالنص، لا الواقع، هو الذي يعدو المرجع، بمعنى أنه يفرض نفسه علينا ويدعونا إلى الرجوع إليه وقراءته بإستمرار فنقد النص ينكشف عن نقد للحقيقة وإستكشاف للكائن إنه فتح علاقة مع الحقيقة من شأنها أن تغير مفهومنا لها وأن تبدل طريقة تعاملنا معها. ففي منظور النقد ليست الحقيقة جوهرا يتعالى على شروطه أو يوجد بمعزل عن الخطاب، وإنما هي ما يخلقه النص نفسه. بكلام آخر: النص من هذه الوجهة لا يبحث عن الحقيقة بقدر ما يفرض حقيقته).

قد يعني هذا التصريح أن النص لم يعد أداة للمعرفة، بل أصبح هو نفسه ميدانا معرفيا مستقلا لذلك أصبح الاهتمام موجها نحو اللغة، لغة النص، لذلك فقد عملت البنيوية على إبعاد كل العوامل الخارجية التي تؤثر على الدلالة في النص، وبات مركز الاهتمام منصبا على النص (اللغة) وحده بإعتباره مجالا الإنتاج معرفة تجعلنا نعيد النظر في ما كنا نعرفه عن النص والمعرفة في آن... مثل ماقامت به الفلسفة العقلية/ المثالية من فصل بين الذات والبدن بدعوى أن البدن يمثل الخارج الذي يعرقل عملية الوصول إلى الحقيقة، والذات تعبر عن الداخل، لذا فشبقى قابعة فيه لبلوغ الحقيقة أو اليقين المنشود.

من هنا فإنه يمكنني القول ب"سجن اللغة"، نعم، فقد زجت البنيوية الإنسان الغربي مرة أخرى وفي سجن من نوع آخر، إنه "سجن اللغة"، وهذا مايفسر —حسب ظني— تفشي الجانب "غير الإنساني" في الأسس الفلسفية للمنهج البنيوي — باعتباره أحد أهم المناهج الحداثية الغربية — الذي ألغى مفهوم " الإبداع " من قاموسه الدلالي، بعدما كان هذا المفهوم مسيطرا على الفكر الرومانسي الغربي لفترة غير وجيزة. يقول الدكتور سعد البازعي موضحا ذلك: (فالبنيوية مثل النقد الأسطوري.غير معنية بالجانب الإبداعي في النصوص الأدبية، وانشغالها الأساسي ينصب على الأدب بوصفه نظاماً شاملاً من أنظمة الثقافة التي يموت فيها المؤلف أو الإنسان المبدع، وما على الباحث إلا اكتشاف

القوانين والعلاقات التي تربطة ببعضه البعض تمهيدا لاستكناه ما تنطوي عليه من دلالات).

وفي هذا العمل مايفسر بعض التناقصات في الاستقبال العربي للنقد الغربي – ولاسيما البنيوي – لما فيه من نزعة غير إنسانوية، في حيث مازال نقدنا العربي ذو مزعة إنسانية تتمركز أبحاثها حول الإنسان فالإنسان هو ضحية المشروع البنيوي، مثلما كان الضحية الأول والأخير لمختلف مشاريع الفلسفة الحداثية الغربية التي جذرت فكرة موت الإنسان وأقرتها مبدأ سارياً في كل المشاريع الفكرية والنقدية.

البنيوية وما بعدها:

يذهب الكثير من النقاد إلى القول بأن البنيوية مرحلة مضت وانقضت، فلم يعد الناس يتحدثون عن البنيوية في باريس مثلا، ,إلا حين يشيرون إليها بوصفها من بقايا نظرية بالية. ولاشك أن مثل هذه المقولة هي أمنية واهمة لا حقيقة واقعة، إذ ما زلنا نجد أن البنيوية متعلقة لا تنفك عن ما بعدها أي "ما بعد البنيوية" والتي هي في الواقع إستمرار لمنظور البنيوية الضد إنسانوي.

ومن أهم الاتهامات التي وجهت للبنيوية في مرحلتها الأخيرة.ما قاله دريدا(*) والتفكيكيون معه (أن البنيوية محكومة بالغائية, وأنها تعتاش على الاختلاف بين أمنيتها ومتحققها، وسواء أتعلق الأمر بالبيولوجيا أم بعلم اللغة أم الأدب، كيف يمكن تصور كلية منظمة دون الإنطلاق من غايتها؟ أو من افتراض غايتها على الأقل؟ وإذ لم يكن المعنى ذا معنى إلا داخل كلية، فكيف تراه ينبثق إذ لم تتجه الكلية إلى غاية تنتهي عندها، وبقصدية لا تكون بالضرورة والأساس قصدية وعي؟ وإذا كانت هناك بنى فهي ممكنة انطلاقاً من هذه البَنية الأساسية

(*) جاك دريدا Jack Derida: فيلسوف فرنسي، ولد بالقرب من مدينة الجزائر سنة 1930، وتلقى علومه في الإيكول نورمال سوبير بيير في باريس، وهو يدرس الآن تاريخ الفلسفة هناك(ينظر جون ستروك،"البنيوية وما بعدها – من ليفي شتراوس إلى دريدا –"، ص: 208).

التي تتفتح بها الكلية، وتفيض بها عن نفسها، لتتخذ معناها في استعجال غاية نهائية يجب أن نفهمها تحت شكلها الأكثر لا تحديداً ولا تعيناً).

ما أمكنني ملاحظته من هذا التصريح، هو أنه بتركيز البنيوية على أهمية البنية ونظامها المتكامل تكون قد دفعت النقاد إلى أن يجدوها حيث لا توجد. بل وبالغ أنصارها في عدم الاعتراف بأن مظاهر البنية المدروسة ليست هي المظاهر الوحيدة ، ولا هي وحدها التي تعمل في نظام مغلق دون أن تتأثر بالعالم الخارجي. ومن الملاحظ أيضاً أن دريدا كان الشخصية الرئيسة والمسؤولة عن تطوير الحركة الفكرية والنقدية الجديدة المسماة "بالتفكيكية"، حيث لم ينطلق في إرسائه أسس هذه الحركة على نقده البنيوية فحسب، وإنما نقد العقل الغربي عامة..يقول جون ستروك: (أثبت دريدا بوصفه فيلسوفا أو قارئ نصوص فلسفية أن التراث الفلسفي الغربي ظل دائماً متشبعا بما سماه"مركزية الكلمة(logocentrisn) أو" ميتافيزيقا الحضور (Metaphysics of Presence) وبين أن نظريات الفلسفة وأطروحاتها المختلفة ما هي إلا صيغ من نظام واحد، ورغم أننا لا نستطيع الركون إلى أمل التخلص من هذا النظام، إلا أنه بوسعنا على الأقل أن نتعرف على ظروف الفكر التي يفرضها، بالإصغاء إلى ذلك يسعى هذا النظام إلى كسبه. ورغم أننا لانستطيع أن نتخيل "نهاية" الميتافيزيقا أو أن نضع لها حداً، فإن بوسعنا أن نعمل على انتقادها من الداخل بالتعرف على النظام الهرمي الذي أقامته، ويقلب هذا النظام رأساً على عقب).

لو رجعت إلى الوراء قليلا، وتحديدا إلى الفلسفة/ العقلية المثالية التي أرسى دعائمها كل من كانط ديكارت، وهيغل، والتي جاءت لتحرير الذات الإنسانية من سيطرة النزعة التجريبية، فانطلقت هذه الفلسفة من العقل واعتبرته الأساس الوحيد للمعرفة، بدل الطبيعة واستخدام الملاحظةو التجريب.

وبذلك فالفلسفة العقلية قد نفت أن تكون الحقيقة موجودةفي الطبيعة(الخارج)، بل هي قابعة في(الداخل) وما على الذات العارفة أو المتعالية إلا

البحث عنها واستنطاقها. وقد يكون هذا– العمل حسب ظني– هو نفس ما ذهب دريدا إلى تحقيقه أو البحث عنه، عندما قال بوجوب ضرب الميتافيزيقا الغربية (أو المركزية الغربية إن صح التعبير)من الداخل وقلب نظامها رأساً على عقب. فهو يرى أن ثمة ميتافيزيقا خفية تكمن وراء تفكيرنا كله. ولذلك فقد (وضع دريدا في تعامله مع النصوص الفلسفية وصفاً نقدياً بالغ القوة للفكر الغربي).

لقد عبر دريدا من خلال دعوته إلى ضرب المركزية الغربية عن بداية النهاية للميتافيزيقا الغربية التي تعود إلى أفلاطون وتصل إلى ديكارت وغيره من الفلاسفة العقليين. غير أنه اعتبر البنيوية مربط الفرس وحجر الأساس في نقده العقل الغربي. ويرى الدكتور سعيد الغانمي أن السبب في ذلك قد يعود إلى (أن البنيوية حين تبدأ من البنية تفترض سلفا نوعا من التزامن اللاهوتي الذي يستنجد بسرمدية الكتاب كما يراه الله، ولهذا يعنى دريدا بتمزيق البنية وتفكيكها، فليست ثمة بنية أو مركز، إن المركز عنده خارج النص(أي نص) وداخله، إنه اللعبة المتواصلة بين المركز واللامركز)[1].

لقد وصف دريدا البنيوية بالاختزالية والتجريد. واتسامها بسمات الثبات الشكلاني، ووقوعها تحت هيمنة ميتافيزيقا التزامن الآني... لكن الغريب في الأمرحقا أن البينوية لم تتربع طويلا على عرش الساحة النقدية، ولم تستطع التبرير، ولا الرد، ولا حتى التعامل مع الاتهامات والانتقادات التي وجهها لها أقطابها أو روادها أنفسهم. فها هو زعيم النيوية ومثلها الأعلى رولان بارث يعلن عام1971 عن رفضه ونفيه لمفهوم العملية البنيوية وكل محاولاتها الوصفية والمعيارية في مستهل دراساته البنيوية(س/ز).(وإذا كان تودوروف يمتدح خاصية التحول الكامنة في شخصية بارف لقدرته على التحول إلى حيث يرى صواب الأخر، فإن هذا التحول إنما هو في الحقيقة نتاج لعدم الإحساس بالثبات واليقين

(1) سعيد الغانمي،"البنيوية: النموذج اللغوي والمعنى الفلسفي"، ضمن كتاب:"معرفة الآخر"، ص: 68، 69

إلى الأسئلة اللانهائية التي تقدمها الخطابات الإنسانية والتي يستحيل وصفها بدقة إلى لعبة لاغير)[1].

بالفعل لقد انتقل بارث من الوصفية والمعيارية إلى البحث عن صيغ أخرى. لقد تحول إلى السيميائية Sémiologie (وراح ينقد البنيوية وطرق تحليلها للنصوص... وبذلك فقد خضع كل شيء للشك وعدم اليقين وإلى التحول والتجديد.. وهذه هي طبيعة الفكر العلمي والفلسفي، فهي طبيعة تحيل إلى البحث عن نموذج شامل يعمم على مختلف أنواع المعرفة من أجل توحيدها، وقد بدى هذا الطموح جليا في المراحل التي قطعها التفكير الإنساني، بحيث أن كل مرحلة يهيمن فيها نموذج خاص " فالمثالية" اختارت نموذج " المطلق " والنزعة الرومانسية اختارت نموذج "العضوي"، في حين أن القرن الثامن عشر اختار كلمة "الميكانيك"، وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بدأ النموذج اللغوي يتسرب لجميع فروع المعرفة ... (فلا غرابة أن تنتعش السيميولوجية ومن ثم التفكيك في أعقاب البنيوية. فهذا منطق الجدل المنهجي، وكفاية طرائق التعبير عن الرؤية بين مرحلة وأخرى وعصر وآخر فليست السيميولوجية أو التفكيك أو الهرمونتيكة بآخر المنهجيات، فلابد أن تعقبها محاولات أخرى تنهض لوضع الأجوبة الجديدة على ما استعصى على تلك).

ومن الطبيعي أن عصور الفكر الكبرى ونماذجه لا تعرف نهايات حادة ولا بدايات مفاجئة.

فأمشاج الماضي تتسرب في تلافيف الحاضر وكثير من مرجعيات الحاضر تستمد نسغها من صلابة النموذج السابق ويصعب تخليص الأفكار الجديدة من التصورات الموروثة إلا بواسطة النقد الجذري والمراجعة المتواصلة وهما أمران يستغرقان وقتاً طويلاً.

---

(1) سعيد الغانمي، "البنيوية: النموذج اللغوي والمعنى الفلسفي"، ضمن كتاب: "معرفة الآخر"، ص: 25

فأين هو النقد الحداثي العربي من كل هذا ؟ لقد اكتشف البحث بعد قراءته البنيوية ومحاولته التقرب من قضيتها ثم تقديمها بالشكل الذي ارتضاه ، أن البنيوية لم تمثل سوى الوجه الآخر للغرب / المركز، الذي يرى في نفسه أصلا للحضارة الإنسانية ، ومركزا يشع بالمعرفة بمختلف صنوفها، وعداه أي الشرق هامش , وأعراض... فما البنيوية إلا كل وسيلة من وسائل القمع، والتقتيل للجانب اللاشعوري الإنساني الذي اعتاد الناقد عليه في دراسته للنصوص، من خلال ما تطرحه من آليات بحث وإجراءات مقاربة للناقد الغريب عنها...

ومن خلال ما تتمتع به من قدرة على الإغراء والغواية. وإن كانت في حقيقتها سوى حالة من حالات التمزق والصراع الفلسفي الغربيي ، هذا الصراع القائم منذ القديم والذي يرى بأن الحقيقة وهم من الأوهام التي أقرها العقل في مسيرته من أفلاطون إلى كانط وديكارت، بل من أفلاطون إلى بارث ودريدا... وأكرر تسائلي: أين يقف النقد الحداثي العربي من كل هذا؟ ألم يدعي نقادنا الجدد أنهم يملكون آليات ومصطلحات بنيوية يتوسلون بها في مجال النقد، وأي وسائل هذه؟ أليست لهذه الوسائل أصول غربية بحتة؟ أم هل ستبقى حداثتهم ممسوخة إن لم تتصل بصلة وثيقة مع فنون الحداثة الغربية؟.

و أي حداثة هذه؟، فالحداثة النقدية الغربية وثيقة صلة –كما هو معلوم– بأصولها الفلسفية و بتراثها الفكري. ألا يقع النقاد الحداثيون العرب في تناقض: إذ كيف يتم إستخدام مصطلحات نقدية فلسفية المرجع مأخوذة من بيئة ثقافية تختلف عن البيئة الحضارية للنص المقارب بل تناقضه؟ أم أن النقد معرفة علامية يمكن إستقطابها وتبني مقولاتها دون أن يكون في ذلك مساس بماضي الشعوب وتراثها، أم ماذا؟.

الاصول الفلسفية للبنيوية:

1. البنيوية بين المنهج والفلسفة:

- المنهج البنيوي
- خطوات المنهج البنيوي// بناء النموذج
- من خصائص المنهج البنيوي
- هل البنيوية منهج ام مذهب ؟
- النزعة الكانطية عند ليفي شتراوس
- البنيوية// مقاربة نقدية.

2. الحداثة الغربية وبعض التحولات الفكرية الكبرى والمصاحبة لها:

- البنيوية من اين والى اين؟
- الحداثة الغربية.
- الركائز الفلسفية للنزعة العلمية والعقلية عند الغرب.
- البنيوية والنموذج اللساني(سجن اللغة/ النسق)
- البنوية وفلسفة موت الانسان.
- البنيوية وما بعدها.

المختصرات:

- مج: مجلد
- ج: جزء
- ط: طبعة
- (د– ط): دون طبعة
- ص: صفحة 141 من 30
- تر: ترجمة
- تح: تحقيق

- (د—ت—ن): دون تاريخ نشر
- مرا: مراجعة
- تق: تقديم
- تا: تاليف
- تع: تعليق
- تعر: تعريب
- ق: قسم

ولهذا فقد استقطبت اهتمام المجالات المعرفية كافة، وسعت الى استكشاف بتية الاشياء، حيث اتخذت من البنية اسمها ومتكزها، ولا بد ان تحمل نفس جوهرها وخصائصها.

ولذلك تعتبر البنيوية حركة استمولوجية، عرفت بحركة البنيوية، والتي قيل عنها انها احدثت اكبر ثورة كوبرنيكية في مجال العلوم الانسانية من جهة، وفي مجال الفلسفة بوصفها الوعي الاجتماعي لاي مجتمع من المجتمعات من جهة اخرى.

لقد شهدت الساحة الفكرية —بعد زوال الفلسفة الوجودية التي ركزت على قلق الاختيار الانساني والتاكيد على المسؤولية والالتزام والحرية... ميلاد مذهب فلسفي جديد يختلف اختلافاً عن الفكر الوجودي هو البنيوية، مع اختلاف في المنطلقات الفكرية وفي نسق المفاهيم الذي تسعتعمله، حيث حاولت البنيوية ان تجعل تصورها للمعرفة والتاريخ والانسان قاعدة اساسية للفكر المعاصر، فاصبحت الشغل الشاغل المثقفي هذا العصر، لما كان لها من اهمية بالغة في مجال الدراسات الانسانية والطبيعية... فقد سحرت البنيوية اوروبا باعتبارها بابا من ابواب التفكير، وبوصفها تحليلاً عاماً للعقل، برغم اصحابه انهم يجدون تماثلات اوتقابلات وبالذات تعارضات ثنائية في معتقدات الافراد والجماعات وفي سلوكهم... فمزاعم البنيوية كانت عظيمة جداً، اذ كانت تدعى انها تفسر

جميع الحقائق البشرية، أو على الاصح انها على وشك تفسير كل شيئ، وهذا هو سر جاذيبيتها...

امام كل هذا ارتايت ان يكون موضوع بحثي: البنيوية بين النموذج اللساني والمعنى الفلسفي، وقد دفعني الى اختيار هذا الموضوع جملة من الاسباب، لعل من اهمها: ما اثارته قضية البنيوية من جدل بين اهل الدراية من العلماء في مجال النقد، ويتعلق الامر باصول النظرية البنيوية، فالبعض يرى بان البنيوية منهج في المعانية وطريقة في الرؤية وهي وليدة الدراسات اللسانية التي صعد نجمها في القرن العشرين على يد العالم اللغوي السويسرى دي سوسير، وينفي عنها صفة المذهبية أو كونها حركة فكرية أو فلسفية، اما البعض الاخر فيعتقد بان البنوية ذات جذور فلسفية، قد تعود الى الفلسفة العقلية المثالية، وتحديدا الى الفلسفة الكانطية.

فعند الحديث عن البنيوية ينبغي -بل انه من الضروري -ان تقوم بعملية تحديد اولية تتمثل في التمييز بين صفتها من حيث هي منهج، وصفتها من حيث هي مذهب فلسفي عام، كما لفت انتباهي نقطة هامة هي قلة الدراسات والبحوث في معهدنا حول البنيوية، بل قلة الدراسات العربية التي تناولت قضية البنيوية، اضافة الى انها دراسات لم تهتم بالمنهج البنيوي ولا باصوله الفلسفية، على قدر اهتمامها بالبيوية بشكل عام، فقد كانت دراسات اولية توضح المعالم الرئيسة للبنيوية وبعض المجالات التطبيقية، من غير ان تبين الاساس المنهجي والعلمي والفلسفي الذي تقوم عليه البنيوية، وبالاضافة الى ذلك فان المتتبع للحركة النقدية جيدا سواء في البيئة العربية والغربية المعاصرة، سيجد نوعا من التخوف لدى اهل الدراية من العلماء حيال المشاريع التي تركز عملها على استكناه الجذور الفلسفية التي تقف وراء الاتجاهات النقدية...

لقد كانت هذه الاسباب وغيرها مجتمعة، هي ماقادني الى توضيح بعض المفاهيم بحسبها علامات طريق بارزة في مشروع البحث، حيث حاولت في هذه

الدراسة الوقوف.عند معالم هذه القضية(قضية البنوية)، متخذة من النقد الحواري ومن المنهج الوصفي التحليلي، منهجاً ومعنياً في رحلة البحث عن اصول "النظرية البنيوية "، لان من خصوصيات هذا المنهج النبش والحفر في الخلفيات المعرفية التي اهمت في ميلاد أي مشروع مهما كانت اصوله، دون ان انسى البحث في المبادئ المنهجية للمنهج البنيوي طبعا.اذ لابد في محاولة للرد على سؤال البحث المركزي: ما هو المنهج البنيوي ؟ وماهي خطواته ومبادئه وقواعده؟.

ماهي اصوله المعرفية والفلسفية، وما الذي حققته البنيوية في الفكر النقدي الحداثي المعاصر؟.

ويضم هذا البحث ثلاثة فصول، الفصل الاول: جعلت له عنوانا هو: "الاصول اللسانية للبنيوية"، وفيه تعرضت بالبحث والتحليل لقسمين أو فرعين: الاول، قدمت فيه عرضاً تحليلياً لمفهوم "البنية" و"البنيوية"، في محاولة للتعريف بهما، على الرغم من كونهما من اصعب المفاهيم التي يمكن اعطاء هما تعريفاً شاملاً أو موحداً، مع ابرازما يتمتع به المصطلح من خصائص ومميزات، اضافة الى ذلك فقد قمت بتحديد بعض المفاهيم البنيوية كالنسق والتزامن والتعاقب، لا نتقل الى توضيح نقطة جوهرية تمثلت في العلاقة بين البنيوية والتاريخ، مع ابراز المظاهر التعارض بينهما، ثم انتقلت الى الحديث عن اشهر مؤسسي البنيوية، وهم اعلام متعددو التخصصات كانوا قد اسهموا في بلورة البنيوية وتحديد مبادئها ومرتكزاتها.

اما القسم الثاني فقد تناولت فيه نشاة اللسانيات البنيوية عند مؤسسها الفعلي فردينان دي سوسير، من خلال التعرف بداية على اهم الدراسات اللسانية في مرحلة ماقبل البنيوية، بدءاً من القرن الثامن عشر الى غاية القرن العشرين، محاولة مني لتحديد معالم الخليفية المعرفية والمنطلقات التصورية والمنهجية التي قام عليها التفكير اللساني البنيوي، ثم قمت بعدها بشرح مفايهم اللسانيات البنيوية بشيئ من التفصيل، مثل المفايم الثنائية لدى سوسير، و وفكرة النموذج

اللساني ، والسيميائية... نظراً لاهميتها بوصفها الاساس الذي قامت عليه جل مفاهيم الدرس اللساني الحديث.

الفصل الثاني عنوانه: "المدارس اللسانية الاوروبية والامريكية"، وفيه استعرضت بشيئ من التفصيل – ابرز واشهر النظريات والمفاهيم اللسانية البنيوة نومن اجل الوصول الى حقيقة الدرس اللساني الحديث، ومن اجل استعراض الابعاد التصورية والاوصل النظرية للمنهج اللساني البنيوي، وقد استغرق ذلك قسمين:

الاول: تناولت فيه بالتفصيل اهم المدارس اللسانية التي ظهرت باوروبا – وليس كلها – في القرن العشرين، كمدرسة جنيف التي ارسى قواعدها دي سوسير، ومدرسة براغ التي اسسها فيلام ما تيسوس(Vilem Mathesius)، ومدرسة كوبنها عن التي وضع اسسها لوفيس هلمسيلف (Lovis Hjelmslev) ويروندال(H.Juldall)، مع اشارة موجزة لبعض النظريات أو المدارس اللسانية التي لم تنبثق من الاتجاه البنيوي بشكل مباشر مثل المدارس اللسانية الروسية، كمدرسة قازان، ومدرسة موسكو، غير اني توقفت بشيئ من التحليل عند الحركة الشكلية الروسية، نظراً لما احداثته هذه الحركة من تحول منهجي –في ميزان الدراسات الادبية واللغوية على السواء، من حيث الانتقال الى طابع العلمية والنسقية، والاهتمام بالخصائص الشكلية للأدب... – كان احدى الاسباب المقضية لبروز المنهج البنيوي.

اما القسم الثاني من هذا الفصل، فقد تناولت فيه اهم التيارات اللسانية الكبرى التي برزت في الولايات المتحدة الامريكية، والمنتمية للسانيات البنيوية، كالسانيات الانترويولوجية، اللسانيات السلوكية، واللسانيات التوزيعية.

الفصل الثالث عنوانه: "الاصول الفلسفية للبنيوية"، اردت لموضوع هذا الفصل ان يتجه في دراسة الاسس الفلسفية التي تمد المنهج البنيوي، والتي كانت احد اهم الاسباب المفضية لبروزه، ذلك انه وعلى الرغم من اعتبار البنيوية احد

اهم المنجيات الاساسية التي تهضت على الجهود اللغوية الحديثة، فان هذا الامتياز للسانيات الحديثة – ودورها في تزويد النيوية بالمصطلحات والاليات التي توسلت بها في مجال النقد الادبي – لاينسينا ابدا، باي حال من الاحوال، نكران المناخ الفكري والفلسفي ، الذي يكاد يكون المحضن الثقافي الذي نشات في كنفه البنيوية فكرة قبل ان يلفظها مولوداً راسياً في القرن العشرين، وقد ورد بيان هذا العمل وتفصيله عبر قسمين:

الاول: حاولت فيه وضع موازنه شبه نهائية بين البنيوية ن حيث هي منهج أو مجموعة من المفاهيم والادوات الاجرائية التي يستعان بها لمعرفة خصائص قوانيين البناء المنوذجي الكامن وراء الطواهر الطبيعية... – اومن حيث هي مذهب فكري أو فلسفي عام – يتوخى مبدا الكلية والشمولية والنظر في ظواهر الوجود... – فركزت بذلك على مبادئ المنهج البنيوي وقواعده وخطواته وعلاقته بمختلف العلوم الطبيعية والانسانية وتعرضت بالبحث لاصول البنيوية الفلسفية في محاولة للاجابة عن السؤال المركزي: هل البنيوية منهج ام مذهب ؟ كما قمت بالبحث عن البعد الفلسفي في مركز ليفي شراوس باعتباره احد اشهر مؤسسي البنيوية، بل توصلت الى استعراض لنزعة الكانطية عنده وكان غرضي من هذا العمل النقدي هو الوقوف على المقدمات والممهدات الاساسية التي كانت تقف وراء ظهور البنيوية.

وفي القسم الثاني من هذا الفصل، تم التعرض بالبحث والتحليل عن الأسباب الحقيقية والخلفيات الفلسفية العميقة التي دفعت البنيوية الى اصدار احكامها بحق الانسان والتاريخ والعلم والفلسفية ، وذلك بوضع المبادئ التي تركز عليها على محل النقد الموضوعي م دون اصدار احكام قطيعة تتعلق بالاصول الفلسفية للبنوية، وانما بهدف اثارة النقاش وفتح باب التساؤلات التي اعتبرتها – في الوقت نفسه – محطات بحث رئيسة، والتي تتعلق كلها بالمسائل التي طرحتها البنيوية من الوجهة المعرفية والمنهجية، باعتبارها أحد أهم مشاريع الحداثة الغربية.

هذه هي الموضوعات التي حاولت دراستها والتعرف عليها بالتفصيل خلال فصل البحث المختلفة بعد فانا لا دادعي الابراع والابتكار، فقد جمعت ما تفرق في الكتب، وعلقت عليه بدوري، في محاولتي التقرب من قضية البنيوية، وذلك من خلال قراءتها وتقديمها بالوجه الذي ارتضيه لهذه القراءة، دون ان يكون في ذلك ادعاء بامتلاك الاجابة الشافية القارة... ولقد توصلت الى نتائج ربما ذكرت قبلي، ولا انفي ان يكون فيها من النقص ماغفلت عنه أو عجزت عن استدراكه ولكني اجتهدت وحاولت لأصل الى هذا العمل المتواضع، الذي ابتغيت من وراء افادة زملائي الطلبة، وازالة الضموض الذي سيطر على عقولنا حول المنهج البنيوي من جهة ومحاولة استكناه الجذور الفلسفية التي تقف وراء الاتجاهات النهدية من جهة اخرى، كما لا يفوتني ان اعبر عن شكري وامتناني لكل من قدم لي يد العون والمساعدة من اجل انجاز هذا البحث، واخراجه على هذه الصورة التي اود ان تنال اعجاب القارئين واهتمامهم.

أصل إلى الخاتمة هذا الموضوع الذي حاولت أن أستجلي فيه قضية — النظرية البنيوية — وهي قضية أثارت الكثير من الجعل بين أهل الدراية من العلماء في مجال النقد ويتعلق الأمر بأصول النظرية البنيوية وعلى هذا الأساس فقد انطلقت من البحث في الأصول اللسانية للنظرية البنيوية باعتبارها منهج في المعاينة وطريقة في الرؤية وهي وليدة الدراسات اللسانية الحديثة لأصل إلى أنهم ما حققته اللسانيات البنيوية من خلال ما تركه من مآثر ومنجزات سواء في الدراسات اللغوية أو في غيرها من النشاطات المعروفة والفكرية الأخرى وإن كانت المدارس اللسانية الأوروبية والأمريكية أكبر مترجم عن الهيكل التصنيفي لمذاهب علم اللسانيات الحديث ودون أن أسس البحث في الأصول الفلسفي لها فتوصلت من خلال دراستي إلى عدة نتائج هي:

1. يعتبر مفهوم البنية من المفاهيم التي يصعب تحديدها أو إعطاءها تعريفا شاملا وموحدا وليس أدل على ذلك من كثرة التعريفات التي نجها متناثرة هنا وهناك.. ولذلك فقد يكون أبسط تعريف للبنية هو القول بأنها كل مكون

من ظواهر متماسكة يتوقف كل منها على ما عداه ولا يمكن أن يكون ما هو بفضل علاقتنا بما عداه.

2. للبنية مفاهيم عدة كالشق التزامن التعاقب الآلية... وهي نسق أو نظام يعمل رفق قوانين مجتمعة تميزه الكلية والتحويل والانتظام.
3. يعد التاريخ أكثر العلوم الإنسانية التي تعرضت للإهانة والتجريح من قبل البنيوية إذ رفضت أن تعطيه الأولوية والصدارة من خلال رفضها لأن تكون الصدارة للبعد الزمني على البعد المكاني فالبنيوية تؤكد على ضرورة وأولوية الدراسة التزامنية الآنية للأحداث التاريخية على الدراسة التعاقبية كما تعمل على استبعاد التناقضات الجدلية التي تقف وراء العمليات الداخلية للتطور الاجتماعي وهي نفس قوانين التطور التاريخي مثل: الصراعات الطبقية داخل المجتمع.. وعموما فقد أضحت البنيوية نزعة متعالية تلغي التاريخ وتغترب بلا إنسان في سجون النسق أو النظام.
4. لقد تمكنت البنيوية من خلال سعيها وراء النموذج اللساني من بناء موقف نقدي جعل منها فكرية واسعة شملت العديد من الميادين وناقشت الكثير من المواضيع من قبل عدد لا بأس به من المفكريين الباحثين للذين لمعت نجوم اسماءهم في سماء البنيوية ومنهم الانتربولوجي كلود ليفي شتراوس الناقد الأدبي رولان بارث عالم النفس الشهير جاك لا كان المؤرخ ميشال فوكو الفيلسوف جاك دريد الأديب لوسيان غولدمان.. وهذا ما يدل على اتساع المجالات الطبيقية والمعرفية البنيوية وذالك باتساع عدد مفكريها أو المنتمين إليها فلم يعد المذهب البنيوي في الحقيقة ظاهرة منعزلة بل هو آت عن نزعة عامة في التفكير شغلت الباحثين في كل فروع البحث العلمي في العلم والفن واللغة والدراسات الانسانية على السواء.
5. اللسانيات هي الدراسة العلمية للغات البشرية وتعني بدراسة الأنظمة اللغوية دراسة أنية وصفية وإن كانت في الحقيقة تتويجا لكل الأعمال السابقة التي عرفتها الفيلولوحيا والنحو التقليدي......... دي سويسر الذي يعد مؤسسا لعصر بأكمله من الدرس اللساني فهو مؤسس المدرسة الاجتماعية في دراسات

اللسانية وإليه يرجع الفضل في تحديد المنهج الحديث بإبراز تفاصيله وحدوده وإيضاح مبرراته وامكانات تطبيقه كما انه قام الوضع الأسس النظرية التي مهدت لتحول البحث اللساني من المنهج التاريخي المقارن إلى البنيوية فقد طرح في بداية كتابه قضية بينية اللغة وهي قضية لم يعرها الباحثون قبله اهتماما يذكر.

لكنها غدت المكون الأساس للسانيات البنيوية في القرن العشرين باعتبار إن اللغة كيان واحد متكامل يتكون من جزئيات في نظام محكم تحكمه عدة علاقات. فالبنية هي مجموعة العلاقات القائمة بين عناصر النظام. وإضافة إلى ذلك يعتبر . دي سويسر من اوائل المبشرين بالسيميولوجيا في لعصر الحديث، فقد تطلع غليها بمنظار لساني وليس بمنظار فلسفي كما فعل الفيلسوف الأمريكي شارل بيرس.

6. وفي أوائل القرن العشرين ظهرت مجموعة مدارس لسانية كبيرة في اوروبا تكونت على يد لفيف من اللسانيين الأوروبيين أمثال: شارل بالي، سيشهاي، جاكسون، ترويتسكوي، مارتيني، هلمسيلف، و غيرهم ممن قرؤوا محاضرات دي سويسر، باهتمام، وأدركوا وجاهة طروحاتها، و أهمية الثورة اللسانية التي جاءت بها .فتبنوها وسخروا أقلامهم لشرح مقولاتها، واستثمار مفاهيمها، وتعريف الدارسين بها ....و من أهم هذه المدارس أذكر:
7. مدرسة جنيف وهي مدرسة ذات اتجاه سويسري انبثقت من الأفكار الواردة في محاضرات دي سوسير وتعرف بالمدرسة التقليدية ومن اكبر المروجين لها شارل بالي وابار سيشهاي
8. مدرسة براغ لقد استفادت هذه المدرسة من أراء سوسيري بقدر ما استغلت منطلقتها النظرية في أعمالها وكونت لنفسها نظرية لغوية ذاع صيتها في ميدان الفونو لوجيا وركزت في ابحاثها على الجانب الوظيفي الذي يقوم في الدراسات اللسانية الحديثة على ضرورة دراسة اللغة باعتبارها نظاما تتحرك به الألسنة بطريقة معينة لتتمكن من التواصل وعلى هذا الأساس يجب دراسة

هذا النظام في ذاته ولذاته لتغهم كيفية تحقيقه لهذه الغاية وكانت مدرسة براغ منن استعملت كلمة بنية كمفهوم جديد وذلك سنة 1928 كما استفادت هذه المدرسة من النظرية الظواهرية عند هوسرك ومن اقطابها فيلام ما ثيسيوس نيكولاي يروبتسكوي رومان جاكسون اندريه مارتنه.

9. مدرسة كوبنهاڤن مدرسة دنماركية تمركزت بكوبنهاڤن واقترنت أساساً باسم لويس هلمسليف وبرودل وقد عرفت بالمدرسة الغلوسييمية أين حاولت توسيع المفاهيم السويسرية وذلك لمعالجة الظواهر اللسانية معالجة دقيقة على منوال المنهج التجريبي في دراسة جزئيات اللغة فاعتبرت هذه الدراسة أول تعميق منهجي وعلمي لأراء دي سوسير اللسانية وأول عصرنة للدراسات اللغوية باستخدام المناهج العلمية الرياضية كما حاولت دراسة الأصوات من حيث هي صورة وأشكال دون الرجوع إليها كمظاهر مادية وسعت في نظر هلمسيف قابلة للانفصال عما تبينه ولذلك فقد عرفت هذه المدرسة بالمعالجة العلمية الدقيقة للغة من خلال الدراسة المنطقية الدراسة المنطقية المجردة.

10. المدرسة الروسية: تعتبر المدرسة الروسية من اهم المدارس التي اتبثق عن السويسرية وقد تمثلت في مجموعة من المدارس استطاعت ان تقدم افكارا جليلة وملاحظات هامة كانت بمثابة المبشر لبعض سمات المنهج البنوي والتي لم يتقطن الدارسون لأهميتها الا بعد انتشار مبادى اللسانيات السويسرية ومن أهم هذه هذه المدراس أو النزاعات اذكر منها مدرسة قازان ومن اقطابها بودون دي كورتوناي وميكولاي كروسفكي الذين قاما في السبعينيات من القرن التاسع عشر بتطوير الأفكار اللسانية وبلورتها إضافة إلى ذلك فقد كون فيليب فورتوناف وفي نفس الفترة الزمنية تقريبا مدرسة موسكو التي سميت باسمه أين كشف معاجته لبعض الظواهر اللسانية عن حس متميز باتساع أفاق البحث... وبرغم هذه المحاولات الجبارة في خلق علم لغوي روسي لا قائم بذاته تحتل حركة الشكلايين الروس الصدارة في هذا العمل حيث كان روادها ابرز من تأثره بآراء اللسانية لدى سوسير واجتهدوا في ايجاد علم ادبي انطلاقا

من الخصائص الجوهرية للمادة الأدبية التي هي المادة اللغوية في حد ذاتها لإدراكهم ان يميز النص الأدبي عن نص أخر هو اللغة في وظيفتها الجمالية.

11. أما اللسانيات الأمريكية فقد تأثرت بالأبحاث الحقلية الانتروبلوجية التي قام بإجرائها كل من بوواز سابير ووف على اللغات الهندية الأمريكية من جهة وبالنشاطات الدينية المسيحية التي قام بها بعض الباحثين من جهة اخرى إضافة إلى هيمنة اللسانيات الوصفية البنيوية التي وضع أسسها بلومفيلد على الساحة الأمريكية حتى أواخر الخمسينيات، حيث كان له ابرز الأثر في ذلك. وبعدما كانت علاقات اللسانيات الأمريكية باللسانيات الأوروبية تتسم بالضيق والانغلاق، لا سيما في تصوراتها المنهجية، تغير الموقف بعد عام 1950 وبدا الأمريكيون في التعرف إلى النمط البنيوي لدى حلقة براغ، حيث أصبحت نظرية الفونام التي تقوم على الكشف عن السمات المائزة أكثر إقناعاً من النظرية الأمريكية التي تتحرك حركة مغلقة في إطار المعايير التوزيعية، الكثير من الدارسين من يرى ان النظرية الأمريكية ظلت مغلقة في حقل التحليل التوزيعي بالرغم من التعرف على الأبحاث اللغوية الأوروبية، فتبقى النظرية التوزيعية هي نتاج الدراسات الصرفية والسانتكسية في التحليل اللساني، وذلك ان المنهج التوزيعي ينطلق من اعتبار الوقائع اللسانية ظواهر سلوكية للأفراد بنوع خاص، مما أدى إلى مطالبة المحلل اللساني لمدونة من المدونات أن يعمل على إبراز تلك العلاقة الموجودة بين المجموعة الصوتية المتتابعة في السلسلة الكلامية أو الخطاب من جهة وبين الحافز الذي يستدعي الاستجابة أو رد الفعل من جهة ثانية.

12. و بشكل عام، تعد البنيوية الصيحة التي جمعت بين مدارس مختلفة في علم اللغة في لقرن العشرين، وبهذا المعنى يمكن القول إن المدارس اللسانية الحديثة منذ دي سوسير وحتى تشومسكي تنتمي إلى المذهب البنيوي بصورة أو بأخرى، لانها جميعها استهلمت منهج دي سوسير في إحلال البنيوية محل الذرية، والنظر الى اللغة على انها صورة لا مادة، والاخذ بمبدا النسق الذي يعطي

الصدارة للنظام الكلي على أجزائه أو عناصره، وان اللغة نظام من العلاقات المترابطة التي يتوقف بعضها على بعض.

13. ان المنهج البنيوي منهج قائم بذاته، يتمتع بالخصائص العامة للمناهج العلمية، حيث تربطه بالمنهج النسقي علاقة تماثل أو تشابه، نظرا للخصائص الاساسية التي يتمتع بها مفهوم النسق والبنية وكذلك الشرط المنهجي الذي يقتضي وجود البنية داخل نسق معين...فكثيرا ما يقال ان المنهج البنيوي هو المنهج اللساني في صيغته البنيوية، نظرا لما حققه من تقدم علمي، ساعد على تحديد مجرى اللسانيات والابتعاد بها كليا عن مناهج اللسانيات التاريخية نتيجة تمسكها بمبادىء العلوم الصحيحة. وثمة مجموعة من الاسباب الهامة التي جعلت اللسانيات نموذجا للمنهج البنيوي:

أ. اللسانيات هي العلم الوحيد الذي يمكن وضعه على قدم المساواة مع العلوم الطبيعية والدقيقة.

ب. تدرس اللسانيات موضوعاً عاماً هو اللغة. إذ لا يوجد مجتمع بشري دون لغة.

ج. لان منهجها متشابه، أي انه يمكن إتباع نفس المنهج في دراسة أي لغة، قديمة كانت أو حديثة ن بدائية أو متحضرة

د. لان منهجها يعتمد على بعض المبادئ الأساسية التي لا يختلف عليها الباحثون والمتخصصون.... و عليه استطيع القول أن المنهج البنيوي يعد معلما من معالم تطور المناهج العلمية في العلوم الإنسانية نظراً لما يتمتع به من خصائص ومميزات وإبعاد نظرية وايديولوجية. إن المنهج البنيوي يعتبر تجليا للتحول الجذري الذي عرفته العلوم الإنسانية في القرن العشرين، ورؤية جديدة لمراجعة التصورات السائدة والتقاليد التي رسختها الأفكار السابقة للقرن التاسع عشر. ولقد اتخذ من صفة البنية ميزته الأساسية التي أكسبته جملة من الخصائص كالكلية والثبات والعلاقات، كما يعتمد المنهج البنيوي كغيره من المناهج على جملة من المبادئ والقواعد جعلت منه منهجا قائماً بذاته.

14. النموذج إطار نظري لتعريف الوقائع، وهو أداة للكشف عن البنية، مع ملاحظة أن البنية المناسبة هي الباسط من غيرها والتي بتفسير اكبر قدر من الظواهر.
15. و لكي استجلي الأسباب المفضية لبروز المنهج البنيوي لا بد من معرفة الأسس الفلسفية التي تمده. ذلك إن المقصود بالجذور الفلسفية للبنيوية، إنما يقصد به المناخ الفكري الذي سبق ظهور البنيوية، والذي يعزى إليه فضل المساهمة في تهيئة الاجواء لميلاد هذا المشروع....فان الميزة الأساسية للفلسفة الفرنسية ما قبل البنيوية هو ولعها بالذاتية، وبالتحديد بالكوجيتو الديكارتي، فجاءت البنيوية –بذلك– في فترة متميزة كان فيها التفكيك والانقسام يلعب دوره الحاسم بين المعارف والعلوم التي كانت تنوي الوصول الى النسق المتماسك.
16. تعتبر البنيوية نزعة علمية سعى إلى توحيد جميع العلوم في نظام واحد، وإن تفسر علميا كل الظواهر الإنسانية. ولقد استفادت البنيوية كثيراً من الاتجاهات الفلسفية الجديدة المسماة بالاستمولوجيا، لأنها تندرج معها ضمن التيار العقلاني المعاصر الذي يسعى إلى التخلص من المشكلات التقليدية للفلسفة الفرنسية، والاعتماد –بالتالي– على المعرفة العلمية كأساس لحل المشكلات المعرفية والمنهجية، كما إن للبنيوية علاقة وثيقة بالفلسفات الهيغلية والفينومينولوجية(الظواهرية) على الرغم من وجود بعض الاختلافات حول بعض المفاهيم...في حين تكن البنيوية العداء للفلسفة الوجودية نظرا لعدة أسباب، لعل من أهمها إلغاء البنيوية لمفهوم الإنسان من إعمالها بدعوى انه يعرقل مسيرتها ويتعارض مع منطلقاتها وتوجهاتها، بدعوى تطبيق مبدأ الدقة والصرامة العلمية في مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية على السواء....في حين أصرت الوجودية الحفاظ على مفهوم الإنسان وإعطائه المسؤولية الكاملة.
17. تؤكد الجذور الخفية للبنيوية أنها لم تنشا من فراغ، وإنها امتداد للشكلية الروسية بقدر ما هي ثورة عليها، وتطوير للنقد الجديد بقدر ما هي رفض له، وفوق هذا وذاك فإنها النتيجة المنطقية لانجازات العقل والتفكير العلمي والفلسفي، لأنها جاءت كتطور طبيعي لنتاج فكري يعود إلى نهاية القرن السادس عشر، أي بدءا من الفلسفة التجريبية على يد لوك وهيوم وبركلي،

مرورا الى الفلسفة الظاهراتية عند ينتشه وهوسلر وهيدغر. بل إن الفيلسوف التفكيكي جاك دريداً يرجع أصول الحداثة الغربية — و البنيوية أحد ابرز مشاريعها —إلى أفلاطون وأرسطو، حيث يعود صراع ثنائية(الداخل/ الخارج): بين من يرى الحقيقة(اليقين /المعنى)موجودة في الخارج(الطبيعة)، وبين من يراها قابعة في العقل كمركز للإدراك والمعرفة.

18. لقد صار من البديهي القول أن البنيوية قد ولدت نتيجة لكشوفات اللسانيات الحديثة في القرن، فان المحجوب في هذا القول هو أنها الوجه الأخر للغرب / المركز الذي يرى الجوهر الوحيد في العالم والمورد الذي لا ينضب وعداه، أي الشرق، هامش وإطراف....فهذه هي خصوصية العقل الغربي، يظهر غير ما يبطن، فقد انتقل هذا العقل المتمركز حول نفسه — من علم تجريبي قائم على الملاحظة والتجربة إلى استعمال للعقل في البرهنة على وجود الحقيقة، حيث ان هذا الانتقال دليل قاطع على مأساة الغرب وتقلبه في البحث عن السعادة والديمومة في هذا الكون، بحث طويل جعله يتقلب بين قطبي الخارج والداخل أو قطبي الشك واليقين الموضوعي الذي أثبته العلم التجريبي من ناحية وتتقاطع مع الفلسفة العقلية / المثالية في مبدأ النسق كذلك.

19. ثمة جملة من الأسس الثقافية والفلسفية والايديولوجية التي اقتضت ظهور البنيوية والتي تبين لنا أكثر من ذي قبل انغرس مثل هذا المنهج في لحمته الثقافية الغربية وصعوبة نقله كما هو إلى بيئات ثقافية مغايرة، وهذا ما حدث فعلا مع نقدنا الحداثي العربي... فما علينا فعله حقيقة هو قراءة الأعمال الحداثية الغربية قراءة جديدة، ولكنها قراءة غير منطقية عن البيئة التي انتجتها. بمعنى انه يجب علينا ان لا نلهث دائما وراء كل ما يجد في الغرب دون إن ينظر إلى الوراء وان ننظر إلى أنفسنا أو إن نفعل شيئا سوى التبعية...

الفصل الخامس

بين أركون والجابري.. في نقد العقل العربي/الإسلامي



الفصل الخامس

بين أركون والجابري.. في نقد العقل العربي/ الإسلامي

تمهيد:

"بعد هزيمة حزيران/يونيو 1967 وظهور المشاريع العربية المعاصرة، تم تجاوز القسمة التقليدية للعقلانية الموروثة منذ عصر النهضة: العقلانية الإصلاحية، والعقلانية الليبرالية، والعقلانية العلمية العلمانية، إلى مشاريع جديدة تحت مسمى (نقد العقلانية) بفروعها الثلاثة: نقد العقل الإسلامي لمحمد أركون، ونقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري، ونقد العقل الغربي لمطاع صفدي"[1].

حينها أخذ (نقد العقل) موقع الصدارة، واحتلّ حيزاً كبيراً في خطاب المفكرين في الساحة العربية، نتيجةً للمأزق الذي كان يمرّ به الواقع العربي منذ السبعينيات على كافة الأصعدة (الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية)، الأمر الذي دفع بالمثقفين العرب إلى توجيه أصابع الاتهام بالدرجة الأولى إلى العقل العربي ذاته.

من هذا المنطلق بالذات كما يقول علي حرب: "نفهم الاهتمام الذي يبديه الباحثون والمفكرون العرب حالياً بنقد العقل، كما يتجلى ذلك فيما صدر وما يصدر تباعاً من مؤلفات أو فيما تطالعنا فيه الصحف والمجلات من حوارات، أو فيما يعقد من مؤتمرات وندوات، كلها تخصص لمساءلة العقل العربي عن فاعليته وجدواه والبحث في أزماته ومشكلاته واستكشاف إمكاناته وحدوده... فمن هذه الأعمال – ونقول ذلك على سبيل المثال لا الحصر – ما يتوجه فيه صاحبه إلى العقل ويحتكم إليه ويستنهضه، ككتاب الدكتور فؤاد زكريا "خطاب إلى العقل

(1) حسن حنفي، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، ضمن ندوة "حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية، ص42.

العربي"، ومنها أعمال تنتصر للعقل وتدافع عن قضيته وتنعى عليه سجنه بل موته، كما في محاولة برهان غليون المسماة "اغتيال العقل"، ومنها محاولات تتوجه بالاتهام إلى العقل العربي ذاته كما يتجلى ذلك في أعمال الدكتور محمد عابد الجابري والدكتور محمد أركون على اختلافٍ بينهما"[1].

النقد الكانطي وأثره على مشروعي أركون والجابري:

ومفهوم (نقد العقل) في أصله وامتداده مفهوم كانطي، نسبةً إلى الفيلسوف الألماني إمانويل كانط (1804م)، والذي استطاع أن يحدث انعطافا فلسفيا حادا في تاريخ الفكر الأوربي، من خلال مشروعه الضخم (نقد العقل المحض)، حيث بلور فيه منهجية صارمة في عملية النقد تحول معها النقد من نقض المسائل والمقولات والمذاهب، إلى تحليل العقل ذاته المنتج لتلك المقولات والمسائل، وذلك من خلال فحص الشروط القبلية التي تجعل تلك المقولات ممكنة. واختبار الأصول والمسلمات والبديهيات المنتجة لتلك لمقولات[2]. وقد أصبح يعرف هذا النقد بـ(النقد الكانطي).

لقد شكّلت النظرية الكانطية لحظة تحول أساسية وخطيرة في تاريخ الفكر الأوربي، فلم يعد النقد مجرد دحضٍ ونقضٍ، وإنما أصبح فحصاً وتحليلاً لأنظمة المعرفة والكشف عن أسس التفكير وآلياته ويبحث في كيفية إنتاج المعنى وقاعدة تشكيل الخطاب.

يقول الناقد علي حرب: "لا جدال في أن ما أتى به كانط هو عمل غير مسبوق يمتاز بالجدّة والأصالة، وتتجلى الأصالة أول ما تتجلى في النقلة التي أحدثها كانط في مفهومه للنقد نفسه وفي ممارسته له بطريقة جديدة ومغايرة،

---

(1) علي حرب، نقد النص، ص69.

(2) انظر: مقدمة موسى وهبة لكتاب "نقد العقل المحض". ومحمود فهمي زيدان، كانط وفلسفته النظرية، ص41. وعبد الله الفلاحي، نقد العقل بين الغزالي وكانط، ص200.

ذلك أنه مع النقد الكانطي ننتقل من نقد (الكتب والمذاهب) إلى نقد (العقل نفسه) أي نتخطى نقد المعارف إلى نقد الآلة التي بها نعرف"[1].

لقد صار مفهوم الفلسفة بعد كانط ممارسة النقد، وأصبحت الفلسفة النقدية، تنضوي داخلها جميع الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، فلا توجد فلسفة غربية اليوم إلا وهي نقدية، وبالتالي فالفلسفة النقدية تعني: الاتجاه الماركسي، والوجودي، والظاهراتي، والبنيوي، والتفكيكي، وكذلك مناهج البحث التاريخي واللساني والتحليل النفسي والأنثربولوجي[2].

هذا التوجه الكثيف والعميق نحو النقد، أكسبه مع مرور الوقت مجالا معرفياً مستقلاً، وأصبح له قوانينه وتقنياته الخاصة به، وتحول من أداة لاستكشاف الحقيقة أو إنتاجها، إلى فلسفة قائمة بذاتها، بحيث أن النقد بات وبصورة مستقلة "يفضي إلى الحقيقة دون الرجوع إلى أي معطى ماروائي/غيبي (الوحي) يكسبه مشروعية الحكم"[3].

وإذا كان مشروع كانط منصبا على العقل المحض/ الخالص/ المجرد عن أي صفة معرفية أو مذهبية، فإن المفكرين من بعده قد أفادوا منه في نقد العقل المختص معرفياً أو المنتمي مذهبياً بعد تجريده من كل تجسيداتها الواقعية والإمساك بالمعالم النظرية لذلك العقل، فصار هناك نقد العقل السياسي، ونقد العقل الصناعي، ونقد العقل الوضعي، ونقد عقل التنوير، ونقد العقل الديني... إلخ. وكلها تتجه إلى فحص النظام المعرفي المبنى على مسلمات وأصول معينة، هذه المسلمات والأصول هي المنتجة والمشكّلة للمقولات في ذلك الحقل المعرفي.

---

(1) نفس المصدر، ص222.

(2) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة (178/1).

(3) المصدر السابق: ص (178/1).

من هنا كان مشروع الجابري وأركون في نقد العقل العربي/ الإسلامي، حيث تحول نقد التراث عبر مشروعهما، من نقد المسائل والمقولات التراثية إلى فحص وتحليل النظام المعرفي الذي أنتج تلك المسائل والمقولات... من مناقشة التصورات الدينية في التراث إلى مناقشة النظام الفكري العميق، أو الأنظمة الفكرية المنتجة للتصورات الدينية في التراث الإسلامي.

هذا هو الانعطاف النقدي الجديد الذي حصل مع الجابري وأركون.

وحين نقول نقد النظام أو الأنظمة، فهذا يعني أن الهدف هو دراسة المنهج، أي بنية العقل الديني وطريقة اشتغال آلياته وليس مضامين الشريعة والعقيدة بحدّ ذاتها، فمسائل الشريعة والعقيدة كما يقول أركون "قد تختلف، ولكن الجذور المعرفية واحدة"، أو بتعبير آخر: "ليس الاهتمام بالأفكار ذاتها، وإنما بالأداة المنتجة لهذه الأفكار"، وهو المنهج.

والهدف النهائي من هذين المشروعين، هو معالجة إشكالية ثنائية (التراث والحداثة) في الفكر الإسلامي، من خلال تهيئة أو تمهيد أرضية تراثية يمكن لها أن تستقبل الحداثة دون تصادم أو ممانعة. المشكلة أن هذه المنهجية تفترض – بوعي أو بدون وعي – أن الإشكالية تكمن في التراث دون الحداثة، ولهذا ينصب نقدها ومراجعتها وقراءتها وإعادة الصياغة والتكوين للتراث دون الحداثة. مع أن الحداثة الغربية بحاجة ماسة أيضاً إلى القراءة والمراجعة، إن لم تكن هي أولى بالنقد والمراجعة وإعادة الصياغة والتكوين حتى تتوافق مع الذات المسلمة.

على أية حال؛ الهدف النهائي لمشروع (نقد العقل العربي/ الإسلامي) هو صياغة ذات عربية تراثية يمكنها أن تتوافق وتنسجم مع الحداثة المعاصرة. وهذا يعني إزالة كافة الأطر والسياجات الدينية والتراثية (الفاسدة والصحيحة على حدّ سواء)، والتي طالما كانت تحول المسلم من الدخول في فضاء الحداثة.

لقد كان لهذين المشروعين الكبيرين صدى واسعا وكبيرا بين عامة النخب الفكرية في العالم العربي والإسلامي، بل وعدّه البعض مرحلة حاسمة للحداثة العربي للتحول المنهجي من التراث العربي الإسلامي.

هذا بالنسبة لمفهوم النقد.

تاريخية العقل:

أما مفهوم العقل الذي يستخدمه الجابري وأركون في مشروعهما، فليس المقصود به الصفة القائمة بالإنسان، والتي هي بمثابة الغريزة أو القوة التي تحكم أقواله وأفعاله، أو النشاط الذي يحصل به الفهم والإدراك والتمييز من خلال العمليات العقلية المختلفة: كالتجريد، والتحليل، والتركيب، والاستقراء والاستنتاج.

كما أنهما لا يقصدان بالعقل؛ العقل الأنطولوجي (الوجودي)، المفارق للإنسان، وهو عند الفلاسفة أحد موجودات العالم، والذي رسمه أرسطو ونظمه من خلال نظرية (العقل الهيولاني) و (العقل الفعّال)، وهما – في نظره – "عقلان ثابتان خالدان مفارقان للطبيعة وللعقول الفردية معاً".

كذلك الجابري وأركون لا يقصدان بالعقل، ذلك المفهوم المثالي الذي تبلور في فضاء الفلسفة الحديثة على يدي ديكارت وكانط وهيجل، المفهوم الذي يرى بأن العقل هو مجموع المبادئ الصلبة المنظّمة للمعرفة، كمبدأ عدم التناقض، ومبدأ السببية، ومبدأ الغائية، والتي تتميز بضرورتها وكلّيتها واستقلالها عن التجربة. ثم قابله المفهوم المادي، الذي يذهب إلى أن العقل صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات الحسية لتصبح أفكاراً كلية بعد عمليات طويلة من التركيب، بحيث تكون تلك الأفكار في النهاية انعكاس للواقع.

عموماً؛ مفهوم العقل في مشروع الجابري وأركون مختلف تماماً عن هذه المفاهيم السائدة في حقل الفلسفة الكلاسيكية.

لقد تجاوز الجابري وأركون كل هذه المفاهيم، واتجها إلى آخر المواقع الفلسفية الغربية المعاصرة (الفرنسية على وجه الخصوص)، ينهلا من إنتاجها، ويستقيا منها مفهومهما للعقل.

والفلسفة المعاصرة كما هو معلوم قد أحدثت قطيعة معرفية (ابستمولوجية) مع عقل التنوير، ومع المفاهيم الفلسفية التي كانت سائدة في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، وصارت تبدع مفاهيمها وفق آخر ما توصلتْ إليه العلوم الإنسانية المعاصرة [1].

لقد كانت لحظة تحول مفهوم العقل في الفكر الأوربي المعاصر "نتيجةً لما سمي في تاريخ الفكر الغربي بأزمة الأسس (la crise des bases)، والمراد بها الأزمة التي عرفتها مختلف العلوم في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؛ نتيجة ظهور معارف ونتائج علمية ومستجدات فكرية لم تعد العلوم الكلاسيكية قادرة على استيعابها واحتوائها، الشيء الذي استدعى إعادة النظر في مختلف مفاهيم ومناهج ونتائج العلوم وهو ما سمي بإعادة السبك" [2].

فظهور الخلية في مجال البيولوجيا، وظهور نظرية المجموعات في الجبر والهندسات اللاأوقليدية في الرياضيات والنظرية الكوانطية والنظرية التموّجية والنظرية النسبية في الفيزياء... الخ، كل ذلك أدى إلى إحداث قطيعة إبستمولوجية بين العلوم أو العقلانية الكلاسيكية من جهة، والعلوم أو العقلانية

(1) انظر: جيل دولوز و فليكس غتّار، ما هي الفلسفة، ص 30. وانظر كذلك: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 250.

(2) انظر: عمار الطالبي، مفهوم العلم، ص 24.

المعاصرة من جهة ثانية. فأصبحت العقلانية الحالية أكثر انفتاحا نتيجة تجاوزها لتلك المبادئ التي تحكم العقل: الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع والسببية [1].

وهكذا لم يعد العقل جوهراً ثابتاً، أو بنية قبلية مطلقة متعالية على الزمان والمكان تماثل ذاتها عند كل إنسان أيا كان، بل أصبح العقل أداة إنتاج المعرفة تنمو وتتطور من خلال عملية إنتاج المعرفة ذاتها. فالعقل إذن كيان قابل للتوسع واستيعاب المستجدات المتغيرة باستمرار، فهو إذن خاضع لكل الملابسات والحيثيات الزمكانية[2].

من هنا تشكلّت فكرة (تاريخية العقل)، لدى منظّري ما بعد الحداثة – وفي فرنسا على وجه الخصوص (المنبع الأساس لفكر الجابري وأركون) – هذه الفكرة تقول: إن العقل لم يعد "جوهراً ثابتاً يخرج عن كل تاريخيّة وكل مشروطيّة" [3]، بل هو متجذِّر داخل التاريخ. "بمعنى أنه مشروط بالعصر والظروف، وأنه يتغير إذا ا تغيّرت العصور والأزمان وتجددت وسائل المعرفة"[4].

لقد اكتشف أركون "أن مفهوم العقل له تاريخ، فالعقل الذي كان يستخدمه الحسن البصري ليس هو العقل نفسه الذي كان يستخدمه ابن خلدون، والعقل الذي كان يستخدمه ابن خلدون ليس هو نفسه الذي استخدمه محمد عبده، والعقل الذي كان يستخدمه محمد عبده ليس هو نفسه الذي استخدمه طه حسين، وعقل طه حسين ليس هو العقل الذي أستخدمُه أنا شخصياً اليوم"[5].

---

(1) نفس المصدر، ص25.

(2) انظر: جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ص 12.

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 241.

(4) محمد أركون، الإسلام أوربا الغرب، ص 190.

(5) المصدر السابق.

إذن "العقل ليس شيئاً مجرَّدا قابعاً في الهواء وإنما هو شيء محسوس ومؤطَّر بشكل جيد، فللعقل تاريخيته أيضاً، وكل واحدٍ من هذه العقول المذكورة مرتبط بالبيئة والمجتمع والحالة التطورية للأنظمة الثقافية والمعرفية السائدة في زمن كل مفكّر"[1].

بمعنى آخر؛ أن المفهوم الأفلاطوني والأرسطي للعقل، والذي امتدّ أثره إلى فلاسفة الأديان وعلماء اللاهوت في (اليهودية والمسيحية والإسلام) واستطال أثره إلى فلاسفة التنوير (ديكارت، لابينتز، كانط، هيجل)، والذي يقوم على أساس أن العقل مفهوم متعال، كلي، أبدي، "لا يعتريه البلى والتغيير كما تتغير الأشياء الفانية"[2]؛ هذا المفهوم بحسب أركون "لم يعد أحدٌ يقتنع بوجوده... ولم يعد أحدٌ يستطيع أن يدعي أنه يمتلكه، بل إن كل من يزعم ذلك يُرفض مزعمه بصفته نوعاً من الايديولوجيا"[3].

ولهذا يقول: "لا أقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية والأرسطية، وهو القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعَّال، المنيرة لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل أقصد القوة المتطورة المتغيِّرة بتغيُّر البيئات الثقافية والأيديولوجية، القوة الخاضعة للتاريخية"[4].

وأركون حين يتبنى هذا المفهوم، فهو يعتمد على الإبستمولوجيا المعاصرة التي تقول: العقل يتطور من عصر إلى آخر، "الإبستمولوجيا المعاصرة أو فلسفة العلوم لم تعد تعتقد بإمكانية تأصيل العقل، أو الحقيقة بشكل نهائي، والدليل على ذلك أن الحقيقة تتغير، والعقل يتطور من عصرٍ إلى آخر"[5].

---

(1) نفس المصدر .

(2) محمد أركون، الإسلام أوربا الغرب، ص 28.

(3) نفس المصدر، ص 24.

(4) محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29، ص 43.

(5) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 177.

كما أنه يعتمد على التاريخية الجديدة التي أسسها تيار مجلة الحوليات الفرنسية[1]، والتيّ تأثر بها أركون بشكل عميق كما يقول عن نفسه. فمدرسة الحوليات ترى بأن العقل مشروط بأنظمة تاريخية محددة. يتطور بتطورها ويزول بزوالها[2]. ولا يخفى المنزع الماركسي لهذا الاتجاه الجديد. وإن كان هو ليس ماركسياً تماماً، لأنه لا يتبنى الفلسفة الماركسية بشكل كامل بل هو ينقدها في بعض جوانبها. كما سيأتي معنا.

إذن العقل ليس شيئاً ثابتاً لا يتحول، بل هو نسبي، في ظل صيرورة تاريخية دائمة. وهذا المبدأ بحسب أركون ينسحب على جميع العقول المفكرة، حتى الأوربيين، "فعقل القديس توما الأكويني ليس هو عقل ديكارت، وعقل ديكارت ليس هو عقل هيجل"[3].

وهنا أتساءل: كيف يمكن لهذه العقول أن تتواصل إن كانت هي مختلفة فيما بينها؟ كيف يمكن لها ذلك إن كانت العقول بطبيعتها متحوِّلة جذرياً وباستمرار إلى درجة أنه في غضون عقد أو عقدين لا يوجد أي تناسب يجمعها؟

إذا كان كلام أركون صادقاً فإننا لا يمكن أن نقرأ لمفكِّر سبقنا بقرنٍ من الزمن، بل حتى بعقد أو عقدين، لأن عقله مختلف عن عقلنا وفضاءه العقلي بعيد عن فضائنا.

وأركون بهذا المفهوم إنما يؤكد النسبية السفسطائية ويردد أطروحات الفلاسفة العدميين أتباع التيار النيتشوي، كهايدغر، وفوكو، ودريدا [4].

فعلاً؛ "إذا أردت أن تُضعف من سلطة شيء ما، فعليك أن تُفتِّته إلى أجزاء غير قابلة للوصل، أو تُخضعه إلى صيرورة زمنية لا تقف عند حدٍّ ولا تملك أي

(1) محمد أركون، الإسلام أوربا الغرب، ص 183.

(2) انظر: تعليق هاشم صالح، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، حاشية رقم 7، ص 307.

(3) محمد أركون، الإسلام أوربا الغرب، ص 190.

(4) محمد المزوغي، نيتشة هيدجر فوكو – نقد وتفكيك، ص 48.

مرجع ثابت، هكذا تتلاشى وحدته وتنحلّ شموليته. أركون يجزّئ العقل ويُفتّته إلى هباءات لا يجمعها جامع، ولا يمكن ربطها أو إيجاد حتى قرابة نظرية ومبدئية بينها"[1].

أما محمد الجابري، فمن خلال مشروعه (نقد العقل العربي)، يذكر بأنه يعتمد في تحديده لمفهوم العقل، على نظرية العقل المكوِّن (بالكسر)، والعقل المكوَّن (بالفتح)، وهي نظرية حديثة صاغها الفيلسوف الفرنسي رينيه لالاند في كتابه (العقل والمعايير)، وكان أصله سلسلة محاضرات ألقاه في جامعة السربون عام 1909 تحت عنوان (العقل والمبادئ العقلية)[2]. يقول الجابري شارحاً لهذه النظرية:

"لنستعن بادي ذي بدء، في تلّمس الجواب عن هذه الأسئلة بالتمييز الذي أقامه لالاند بين العقل المكوِّن أو الفاعل، والعقل المكوَّن أو السائد. فالأول يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ، وبعبارة أخرى إنه: الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية. وهي واحدة عند جميع الناس.

أما الثاني فهو مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا... وهو العقل كما يوجد في حقبة زمنية معينة [لاحظ هنا تاريخية العقل] وبعبارة أخرى إنه: منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تُعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة"[3].

ومما يدلُّ على أن التقسيم الثنائي اللالاندي للعقل قائم على أساس (تاريخية العقل). هو أن العقل الذي يسميه لالاند بـ(السائد) أو (المكوَّن) لا يمكن أن يكون – في نظره – ثابتاً مطلقاً، إنما يكون ثابتا في فترة تاريخية معينة، فإذا بدأ العقل الفاعل (المكوِّن) يراجع ذاته ويقوم بوظيفة نقدية للعقل السائد (المكوَّن)؛

(1) محمد المزوغي، الوحي بين العقل والتاريخ، ص 48.

(2) انظر: جورج طرابيشي، نظرية العقل، ص 12.

(3) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 15.

عندها سيدخل العقل الناقد في أزمة مع العقل السائد، وبالتالي يمهّد الانتفاضة عليه لا محالة، الأمر الذي يجعل العقل في صيرورة دائمة وإعادة تكوين.

يقول جورج طرابيشي شارحاً لهذه الفكرة:

"العقل المكوَّن (السائد) عند لالاند هو عينه العقل المكوِّن (الفاعل) عندما يتخذ من نفسه موقفاً نقدياً، فالعقل خلافاً لدعاوى العقل المكوَّن (السائد) ليس له طابع ثابت ومطلق. وأياً ما تكن أوهام المنتمين إليه في حقبة تاريخية ما؛ فإن عقلَ عصرٍ ما ليس هو قط العقل المحض. وحدهم أولئك الذين لم يكتسبوا في مدرسة المؤرخين أو الفلاسفة الحس النقدي اللازم يمكن أن يتراءى لهم أن العقل المكوَّن السائد في عصرهم عقل مطلق"[1].

إذن متى يحصل التحول للعقل ويصبح نسبياً؟

يحصل ذلك "عندما تتراكم في الأفق التاريخي مؤشرات الحاجة إلى (تنسيب) هذا المطلق (أي جعله نسبياً) وحينها يكون العقل قد دخل في مرحلة أزمة مفتوحة. والحال أن الاستقرار في الأزمة هو بالضبط وظيفة العقل المكّون [الفاعل]. فالعقل المكوِّن هو العقل عندما يراجع ذاته، والعقل عندما ينتفض ضد ذاته. وهذا العقل الذي في أزمة... هو ما يعمِّده لالاند باسم (حركية العقل)"[2].

و(حركية العقل) هذه، هي التي يريدها الجابري: "إن هذا العرض الذي قدمنا فيه بصورة مجملة تطور مفهوم العقل... يؤكد تاريخية هذا العقل، أي ارتباطه بالثقافة التي يتحرك داخلها، الشيء الذي ينزع عنه الصبغة الإطلاقية" [3].

---

(1) جورج طرابيشي، نظرية العقل، ص 20.

(2) المصدر السابق.

(3) محمد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 26.

"فالعقل كوني ومبادئه كلية ضرورية... نعم. ولكن فقط داخل ثقافة معينة أو أنماط ثقافية متشابهة"[1].

إذن؛ (تاريخية العقل) أو (حركية العقل)... هو ما يحتاجه الجابري بالفعل في مشروعه النقدي؛ لأنه حينها "يمكن النظر إلى (العقل العربي) بوصفه عقلاً ينشئ ويصوغ العقل السائد في فترة تاريخية ما"[2].

مما يعني أنه "بالإمكان إنشاء وصياغة مبادئ وقواعد جديدة تحل محل القديمة، وبالتالي قيام عقل سائد جديد، أو على الأقل تعديل أو تطوير أو تحديث أو تجديد؛ العقل السائد القديم. وواضح أن هذا لن يتم إلا من خلال نقد العقل السائد"[3].

وكيف تتم عملية نقد العقل السائد؟

هنا... في هذه المنطقة يتقاطع الجابري مع محمد أركون؛ فيقول: "إن عملية النقد هذه يجب أن تمارس داخل هذا العقل نفسه من خلال تعرية أسسه وتحريك فاعليته وتطويرها وإغنائها بمفاهيم واستشرافات جديدة نستقيها من هذا الجانب أو ذاك من جوانب الفكر الإنساني المتقدم، الفكر الفلسفي أو الفكر العلمي"[4].

"تعرية الأسس"، "تحريك الفاعلية"، "استدعاء مفاهيم من جوانب الفكر الإنساني المتقدم"، هذه منهجية الفكر الحداثي في نقد العقل السائد (العقل العربي الإسلامي).

(1) نفس المصدر، ص 16.

(2) المصدر السابق.

(3) نفس المصدر.

(4) نفس المصدر.

الآثار الفلسفية لمبدأ تاريخية العقل:

وأريد أن ألفت النظر هنا؛ إلى أن هذا المفهوم التاريخي للعقل الذي يتبناه الجابري وأركون، له انعكاس عميق على موقفهما الفلسفي، وبالتالي على مشروعهما النقدي. فالعقل بهذا المفهوم التاريخي له خصائص ومفاهيم، تؤول في نهايتها إلى مشارف أبواب الفلسفة العدمية النسبوية التي يتبناه مفكري ما بعد الحداثة، وليس بالضرورة أن الجابري وأركون يتبنيان صراحة الفلسفة العدمية ولكن مفهوم تاريخية العقل ينتهي إلى هذا.

فمن هذه خصائص هذا العقل، أنه عقل متحول غير ثابت، وهذه شرطُ تاريخيته، ولذا فلا يوجد في مفهومه معنى المطلق والكلي والثابت. يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر إدغار موران: "يبدو لنا اليوم أنه من الضروري عقلياً نبذ كل تأليه للعقل، أي نبذ كل عقل مطلق ومغلق ومكتف بنفسه، ويجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار إمكانية تطور العقل، إن العقل ظاهرة تطورية لا تتقدم بصورة متصلة وخطية، كما كانت تظن ذلك النزعة العقلانية القديمة، بل إن العقل يتطور عبر طفرات وإعادة تنظيم عميقة"[1].

ومن خصائصه أيضاً أنه، منفتح، ومعنى الانفتاح: أن العقل أصبح لا يلغي ولا يُقصي اللامعقول (وهو ما يخرج عن نطاق الخبرة الحسية بحسب المفهوم الوضعي للعقل)، بحيث صار يحتوي في مفهومه الخيال والعاطفة والشعور، ولذا فهو يعترف بالسحر والأسطورة والشعوذة، وهذا الذي يفسِّر لنا ما يحدث في المجتمعات الأوربية في الآونة الأخيرة من الإقبال الملفت نحو الممارسات الدينية الشاذة الملتفة بالأساطير والسحر والطلاسم.

"إن عقلاً متفتحاً هو وحده الذي يمكنه ويتعين عليه أن يعترف بوجود اللامعقول (الصدف، مظاهر عدم الانتظام، النقائض، الثغرات المنطقية) ويمكنه أن

(1) انظر: العقلانية وانتقاداتها، إعداد وترجمة محمد سبيلا و عبدالسلام بنعبدالعالي، ص 49.

يشتغل على ما ليس معقولاً، إن العقل المنفتح ليس كبتاً بل هو حوار مع اللامعقول"[1].

ومن خصائص العقل التاريخي أيضاً أنه، تعددي، وهذا نتيجة لصيرورته وانفتاحه، ونتيجة أيضاً لبروز النزعة الذاتية في الفلسفة المعاصرة، والتي تقوم على أساس أن المعرفة مصدرها الذات العارفة وليس الموضوع المعروف[2]، وبالتالي فمفهوم العقل على هذا الأساس ظاهرة ذاتية، وهذا ما أدى إلى تعدده بتعدد الذوات، فأصبح من الجائز الحديث عن عقول بعد أن كان حكراً على العقل الواحد بمفهومه الكبير، وبدأنا نسمع عن عقل غربي، وعقل عربي، وعقل إسلامي، وعقل مسيحي، وعقل يهودي، وعقل سياسي، وعقل ثقافي، وعقل اجتماعي... إلخ، والقائمة تطول[3].

هذه الخصائص للعقل التاريخي؛ تؤدي في النهاية إلى نتيجة واحدة وهي ما يعرف الآن بـ: (موت العقل). وهو الإعلان الذي دائماً ما يطلقه مفكرو ما بعد الحداثة حين ينعون عقلانية التنوير[4]، يقول جان فرنان – وهو أحدهم – : "عندما نسأل العقل عن أصوله فإننا نقحمه في التاريخ ونعامله على أنه ظاهرة بشرية ومن ثمّ على أنه نسبي خاضع لشروط تاريخية معينة منقلب بتقلب الشروط، وبذلك فإننا ننتقل من مفهوم لاهوتي ميتافيزيقي عن العقل إلى شيء مخالف تمام الاختلاف" [5].

(1) إدغار موران، من أجل عقل منفتح، نقلاً عن العقلانية وانتقاداتها ص 39.

(2) محمد سبيلا، مخاضات الحداثة، ص 23.

(3) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 24.

(4) لوك فيري، عقلانية الأنوار موضع تساؤل، ضمن كتاب العقلانية وانتقاداتها، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبدالعالي، ص 25.

(5) جان بيير فرنان، العقل بين الأمس واليوم، ضمن كتاب التفكير الفلسفي، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبد العالي، ص 19.

وهنا تساءل فرنان، ما هو هذا الشيء "المخالف تمام الاختلاف" ؟

الجواب بطبيعة الحال: إنه عقل ما بعد الحداثة.

وما وجه الاختلاف بينه وبين عقل الحداثة ؟

يقول أركون: "الفرق الوحيد بين عقل الحداثة وعقل ما بعد الحداثة هو أن الثاني وهو يبلور المعارف الجديدة؛ يعرف أنه لن يصل إلى الحقيقة المطلقة. إنه يصل إلى حقائق نسبية، مؤقتة، قد تدوم طويلاً أو أكثر، ولكنها حتماً لن تدوم أبدياً"[1].

ولا يخفى على القارئ، أن مفهوماً للعقل كهذا؛ لابد وأنْ تنعدم عنده الحقائق بالكامل، ويفسح المجال للنسبية والعدمية، وبالتالي تغيب المعيارية؛ لأن المعيار وجوده مرتبط بوجود المبادئ الكلية الضرورية. وإذا غاب المعيار الذي يفصل بين الصواب والخطأ، لم يبق هناك مجال للتفاضل، بل كل شيءٍ متكافئ ومتجانس، وحينها لا يمكن تأصيل أي فكرٍ ولا الثبوت على رأي واحد، لأن الأصل لا وجود له...

ولاشك أن محمد أركون يجد في هذا الاتجاه دعامةً قوية لمشروعه النقدي، ولهذا كان كتابه (الفكر الأصولي واستحالة التأصيل) الذي قال فيه بوضوح: "أردتُ قبل كل شيء أن أنقد مفهوم الأصل، وعملية التأصيل، أو بالأحرى الإدعاء

---

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 317. والعجيب أن أركون يقول في نفس الكتاب ص 321: "نقد العقل لا يعني التخلي عن العقل، وإنما يعني تصحيح مساره وتوسيعه وجعله أكثر إنسانية وأقل أنانية. بالطبع هناك بعض العدميين في الساحة الأوربية الذين يريدون تدمير العقل كرد فعلٍ على كل ما حصل، ولكن هذا ليس موقفنا". هذا نموذج من نماذج كثيرة للتناقض الصارخ الذي تتسم به كتابات محمد أركون، وعلى أية حال فهذا النص التلطيفي لا ينفع أركون ولا يفيده، وإلا فماذا يبقى من العقل إذا كان لا يمكنه الوصول إلى الحقيقة المطلقةً أبداً، وإنما حقائق نسبية مؤقتة تدوم طويلاً أو أكثراً ولكنها حتماً لا تدوم أبدياً". هل هناك أكثر من هذه العدمية !!

لإمكانية التأصيل لفكرة ما: دينية، أم علمية، أم فلسفية، أم أخلاقية، أم سياسية، أم اقتصادية، أم اجتماعية"[1].

ويضيف هاشم صالح شارحاً: "يقصد أنه لا توجد أصول دائمة وأبدية، وإنما هناك أصول متغيِّرة بتغير العصور لكي تتناسب مع المستجدات، وبالتالي فالتأسيس النهائي للحقيقة أو للعقل شيء مستحيل، لأن الحقيقة أصبحت نسبية ولم تعد مطلقة وأبدية كما يتوهم الأصوليون من كل الأنواع والأجناس"[2].

هنا يظهر بجلاء الانعكاس الفلسفي الخطير لتاريخية العقل على محمد أركون. وأما الجابري فالحق أنّ تأثره بتاريخية العقل أخف بكثير من أركون. بل إن تبنيه لفلسفة ابن رشد القائمة على مبدأ السببية قد خففت كثيرا من أثر النزعة النسبوية. ولكن تبنيه لمفهوم (العقل المكوِّن) و (العقل المكوَّن) تؤول وتنتهي – كما رأينا – إن لم نقل إلى العدمية فإلى مشارف أبواب العدمية.

مفهوم العقل العربي/ الإسلامي:

أما مفهوم (العقل العربي/ أو الإسلامي)؛ فيجب ابتداء أن نشير إلى أن هذا المفهوم التركيبي مفهوم حادث؛ لم يكن متداولاً لا في التراث العربي الإسلامي، ولا في الدارسات العربية الإسلامية المعاصرة إلى نهاية السبعينيات من القرن الماضي تقريبا، ربما قد نستثني عبدالله العروي في مؤلفه (مفهوم العقل) والذي تقدم عنهما ببضع سنوات، لكن طرحه لم يحدث صدى في الساحة الثقافية كما أحدث مشروع الجابري وأركون.

---

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 9.

(2) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة، الحاشية الثانية، ص 37.

ومنذ بداية الثمانينيات – كما سبق معنا – بدأ المصطلح يشتهر تداوله بشكل ملحوظ[1]، وذلك بعد التحول المنهجي للفكر الحداثي في موقفه من الدين والتراث الإسلامي، من حالة المواجهة والمنابذة إلى حالة المصالحة والاحتواء، ومن منهجية نقل الحداثة من الخارج إلى تأصيلها من داخل التراث. وكان أبرز من يمثل هذا التحول: محمد أركون في مشروعه (نقد العقل الإسلامي)، ومحمد عابد الجابري في مشروعه (نقد العقل العربي). والملفت أن كلا المشروعين ظهرا في سنة واحدة، (سنة 1984)[2].

أركون يحبذ أحياناً أن يستخدم عبارة الفكر الإسلامي، بدلاً من العقل الإسلامي، وهذا يعطينا إضاءة أخرى في استكشاف مفهوم العقل الإسلامي عنده، لأن "كلمة العقل لا تكفي هنا وحدها، فالعقل هو ملكة من جملة ملكات أخرى يستخدمها الفكر [كالخيال والذاكرة]، ولهذا السبب أفضِّل استخدم كلمة فكر على استخدام كلمة عقل عندما أقول إني أدرس تاريخ الفكر الإسلامي، وأشتغل في مجال الفكر الإسلامي، وذلك لأن كلمة فكر أوسع"[3].

وهذا الاستخدام المحبَّذ نجده أيضاً محبّذا عند الجابري، فهو يعترف أن مصطلح (العقل العربي) سيثير "في ذهن القارئ الفاحص لما يقرأ، أكثر من سؤال: هل هناك عقلٌ خاص بالعرب، دون غيرهم؟ أوليس العقل خاصية ذاتية للإنسان، أي إنسان، تميزه وتفضله عن الحيوان؟"وخروجاً من هذه الإشكالات "يمكن تفادي مثل هذه التساؤلات لو أننا استعملنا كلمة (فكر) بدل كلمة (عقل)"[4]. وفعلاً "نستطيع أن نحدد مفهوم (العقل العربي) كما سنتناوله بالتحليل والفحص في

(1) انظر: ندوة حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 42.

(2) انظر: كمال عبداللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، ص 80.

(3) المصدر السابق، ص 240.

(4) محمد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 11.

هذه الدراسة تحديداً أولياً، فنقول: إنه ليس شيئاً آخر غير هذا (الفكر) الذي نتحدث عنه"[1].

إذا كان الأمر كذلك؛ فما الذي دفع أركون والجابري إلى استعمال كلمة العقل (الإسلامي/العربي) بدلا من كلمة (الفكر)؟

الذي يبدو أن أركون والجابري وإن كانا يحبّذان استخدام كلمة (الفكر)، إلا أنهما يشعران بوجود إشكالية تحيل إليها كلمة (فكر) عند استعمالها، "ذلك أن كلمة (فكر) تعني في الاستعمال الشائع اليوم إلى مضمون هذا الفكر ومحتواه، أي جملة الآراء والأفكار والمسائل المعبّر عنها في هذا الفكر"[2]. وهذا ليس موضوع أركون وليس هو هدفه: "إني أهدف إلى دراسة بنيه العقل الديني وطريقة اشتغال العقل الديني ووظائفه ولا تهمني مضامين العقائد والمذاهب بحدٍّ ذاتها، فالمضامين والتفاصيل قد تختلف، ولكن الآليات واحدة"[3].

وكما يقول فالجابري: "لو فعلنا ذلك [أي استعملنا كلمة فكر] لساهمنا في إعطاء القارئ لعنوان الكتاب فكرة أبعد ما تكون عن مضمونه الحقيقي... ذلك لأن ما سنهتم به في هذا الكتاب ليس الأفكار ذاتها؛ بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار"[4]. ولذا كان استخدام كلمة (العقل) أدق وأقرب للتعبير عن طبيعة مشروعيهما، خاصةً بعد تطور مفهوم العقل.

خلاصة القول أن مفهوم (العقل العربي/ الإسلامي)، يتمثل في مجموع المبادئ والمسلمات القبلية التي من خلال يفكر العقل المسلم الفردي، ويصدر أحكامه ويتخذ مواقفه تجاه الواقع.

---

(1) نفس المصدر، ص 13.

(2) نفس المصدر، ص 11.

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 297.

(4) محمد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 11.

ولكن ثمة إشكال قوي، دائماً ما يطرح على محمد أركون، حين يستعمل عبارة (العقل الإسلامي)، وهو أن هذا الاستعمال يُشعِر بوجود عقلٍ واحد يمكن تحديده والإمساك به، مع أن الواقع والتاريخ يقول بخلاف ذلك!

فهناك في التاريخ الإسلامي، أنظمة فكرية متعددة، حصرها الجابري - مثلاً - في ثلاثة أنظمة/عقول: عقل بياني، وعقل عرفاني، وعقل برهاني. وهناك من يفرِّع هذه الأنظمة الفكرية إلى ما هو أدقّ، فيقول: عقل كلامي، وعقل فلسفي، وعقل صوفي، وعقل خارجي، وعقل سني، وعقل شيعي... إلخ. وكل عقلٍ من هذه العقول، له ومبادئه وأصوله الفكرية، التي تميز منهجيته عن غيره من العقول في النظر والاستدلال. فكيف إذن تختزل هذه (العقول/المناهج) في عقل واحد، وهي بهذا التعدد والاختلاف المنهجي؟ بعبارة أخرى: ما هو العقل الإسلامي الذي يعنيه أركون من بين هذه العقول؟

في الحقيقة أن أركون لا يجهل هذا التنوع والاختلاف في داخل إطار العقل الإسلامي، فهو يدرك أن هناك "عقول إسلامية (بالجمع)، لا عقل إسلامي واحد"[1]، وعندما نقارن - كما يقول أركون - "بين مختلف هذه العقول، أقصد عقول المدارس الإسلامية المختلفة، كعقل الصوفية، وعقل المعتزلة، وعقل الإسماعيلية، وعقل الفلاسفة، وعقل الحنابلة، وعقل الشيعة... إلخ؛ فإننا نرى أنها تختلف في مجموعة من المجريات والمسلمات في لحظة الانطلاق، وعندما ننظر إلى التاريخ نجد أنها طالما اصطرعتْ وتنافست وتناحرت"[2]. بمعنى أن العقل الإسلامي بالفعل "عقل تعددي متنوع لأنه يعتمد أنماطاً متعددة من المرجعيات والسيادات الثقافية"[3].

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 236.

(2) نفس المصدر.

(3) نفس المصدر.

ولكن في نفس الوقت "عندما نعمّق التحليل أكثر، وننظر إلى ما وراء القشرة السطحية والخلافات الظاهرية، فإننا نجد أيضاً أن هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة أساسية، وهذا العناصر المشتركة هي التي تتيح لنا أن نتحدّث عن وجود عقل إسلامي (بالمفرد) بمعنى أنه يخترق كل هذه العقول المتفرعة ويشملها كلها"[1].

ولهذا ينتقد أركون المنهجية الاستشراقية في دراستها للفرق الإسلامية والتي التزمت بالتصنيف والتقسيم الذي كان يسلكه علماء الفرق في الإسلام، وهو يخصُّ هنا بالذكر كتاب (هنري لاوست) "الانشقاقات في الإسلام"، الذي يقول عنه: "نلاحظ في هذا الكتاب أن العقائد وممثليها من المؤلفين قد ذُكرتْ بشكل مختصر ضمن تسلسل زمني وسياسي دقيق. ولكن مفهوم العقل الإسلامي قد تفكك فيه وانحل إلى غبار متناثر من الأفكار والشخصيات والأحداث. إن المؤلف يهتم فقط بتبيان التناقضات والخلافات السطحية بين المدارس الفكرية الإسلامية. ولكننا نعلم أن هذه التناقضات السطحية تخفي وراءها السمات المشتركة العميقة"[2].

هذه العناصر المشتركة والتي تمثّل – في نظر أركون – البينة العميقة للعقل الإسلامي، يمكن تحديدها من جهتين:

1. من جهة المنهج الذي ينطلق منه ذلك العقل.
2. ومن جهة المبادئ والمسلمات القبلية التي تحكم ذلك المنهج.

أما من جهة المنهج، فقد فضل أركون أن ينطلق من أهم المؤلفات المعيارية الكبرى في الإسلام، ويُفضّل أن يكون ذلك من لحظات النضوج والتأسيس للفكر العربي والإسلامي، كما ويُفضّل أن يكون من الكتب التأسيسية في أصول الفقه، وذلك لأن علم أصول الفقه في نظر أركون، "يشكّل بناء متماسك يتيح لنا أن

(1) نفس المصدر.

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 88.

نستخلص مفهوما فعالا من الناحية التاريخية والتأملية للعقل الإسلامي الكلاسيكي"[1].

لقد اختار أركون أن يتخذ رسالة الإمام الشافعي رحمه الله، "الرائز[2] المعياري، الذي يمكن الاتكاء عليه للتوصل إلى تحديد وبلورة العقل الإسلامي الكلاسيكي"[3]. وذلك لأنه "مؤلّف معياري اعتُرف به منذ القرن الثالث الهجري بصفته محلا للإجماع والإشعاعات المختلفة". ولأنه "يُعتَبر المؤلَّف الأول لتأسيس ما ازدهر بعده باسم أصول الفقه"[4].

إذن الرسالة في نظر أركون تعتبر بداية أو تأسيس للعقل الإسلامي، وبالتالي لا بد من تحليليها، واستكشاف المبادئ التحتية العميقة أو الضمنية التي تشكّل كل خطاب الرسالة وتنتجه.

وغني عن القول بان الإمام الشافعي رحمه الله قعّد الأصول المنهجية التي تحقّق القراءة الصحيحة للوحي، كالتسليم بـ "أن كل ما أُنزل في كتابه – جلّ ثناؤه – رحمةٌ وحجةٌ، عَلِمه من علمه، وجهله من جهله... وأنه لا تنزل بأحدٍ من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"[5]. وهذا أصل أولي بدأ به رسالته.

ثم قرر بأن العلم بالقرآن لا يتم إلا بمعرفة بيانه، ولهذا البيان وجوه[6]: منها "ما أبان الله لخلقه نصا". ومنها "ما أحكم فرضه بكتابه وبين كيف هو على لسان

---

(1) المصدر السابق : ص 67.

(2) الرائز: هو المجرِّب والمختبِر. ورازَه : أي جرَّبهُ وقدَّرهُ وامتحنهُ لينظر ما ثقلهُ، والدينارَ وزنَهُ ليعلم قدرهُ. والرجل اختبرهُ ليعلم ما عندهُ. انظر: لسان العرب، مادة رازه.

(3) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي : ص 67.

(4) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل : ص 7.

(5) الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر : ص 19 – 20.

(6) نفس المصدر: ص 21 – 25.

نبيه". ومنها "ما سنّ رسول الله مما ليس لله فيه نصّ حكم". ومنها " ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد".

وبناء على ذلك انتهى الشافعي إلى التقرير بأن العلم عن الله ورسوله ما هو إلا اتباع، "فلم يجعل الله لأحد بعد رسول الله، أن يقول إلا من جهة علمٍ مضى قبله، وجهة العلم: الكتاب، والسنة، والإجماع، وما وصفت من القياس عليها"[1]. وهذه المصادر مرتّبة على الأولوية، فالإتباع أولاً: "اتباع كتاب، فإن لم يكن فسنة، فإن لم تكن فقول عامة من سلفنا لا نعلم له مخالفا (الإجماع)، فإن لم يكن فقياس"[2].

ثم قرر رحمه الله بأن السنة وحي كالقرآن، "وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله، والانتهاء إلى حكمه، فمن قبل عن رسول الله فبفرض الله قَبِل"[3]. وهذا النقطة على وجه الخصوص تعتبر بمثابة حجر الزاوية بناء الفكر الإسلامي. ولهذا يقول أركون: "ينبغي العلم هنا بأن الجميع يعترفون للشافعي بميزة أنه فرض الحدث النبوي، وللمرة الأولى، بصفته المصدر الأساسي الثاني للتشريع بعد القرآن"[4].

طبعاً هذه دعوى معروفة لدى العقلانيين[5]، وهي أن الشافعي هو أول من قام بـ (تأزيم) الفكر الإسلامي حين رفع الحديث النبوي إلى مرتبة الوحي وكأن المنهج لم يكن هكذا قبله، ومعلوم أن الشافعي لم يقرر ذلك باجتهاده المحض، وإنما كان منهجا قبله ثابتا سارٍ لدى عامة أهل العلم والإيمان من الصحابة والتابعين. وقبل ذلك هو أمر الله تعالى الصريح في كتابه، كما أنه مقتضى الإيمان بالنبوة.

---

(1) نفس المصدر: ص 508.

(2) نفس المصدر: ص 390.

(3) نفس المصدر: ص 32.

(4) أركون، نحو نقد للعقل الإسلامي : ص 102.

(5) انظر على سبيل: نصر حامد أبو زيد في كتابه (الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية). وأدونيس في كتابه (الثابت والمتحول – الجزء الثاني). هذا على المستوى العلماني. وأما على المستوى العصراني فعبدالمجيد الصغير في كتابه (الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام). ولؤي صافي في كتابه (إعمال العقل).

ومن معالم هذا المنهج، الاعتماد على لسان العرب فهم كلام الله وكلام رسوله. يقول أركو: "قبل القيام بالقراءة الصحيحة للقرآن ينبغي على المسلم أن يزيل عقبة معرفية أو ابستمولوجية بحسب ما يقول لنا الشافعي. يقول بالحرف الواحد: ومن جماع علم كتاب الله العلم بأن جميع كتاب الله إنما أُنزل بلسان العرب"[1]. ويعلل هذا الشافعي بقوله: "وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره، لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحدٌ جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيها وتفرقها"[2]. ماذا نستنتج من ذلك؟ يقول أركون: "نستنتج طبقا لمنطق الشافعي بالطبع أن هناك علاقة لغوية إجبارية تربط بين الحقيقة المتعالية والمطلقة التي أوحى بها الله من جهة، والقوانين أو الأحكام من جهة ثانية، والصيغ اللغوية التي تلبستها في القرآن باللغة العربية من جهة ثالثة. بمعنى آخر، لا يمكن التعبير عن الحقيقة الإلهية إلا باللغة العربية، وذلك لأن القرآن نزل بها، فهي لغة الكتاب المقدس إذن"[3].

إلى آخر معالم هذه المنهجية التي أصلها الإمام الشافعي في كتابه الرسالة. والحقيقة أن أركون لا يهمه كثيرا مناقشة تفاصيل هذه المنهجية، إنما الذي يهمه محاولة الكشف عن البنية الخفية التي تقف وراءها كما يقول، أي محاولة إبراز المبادئ والمسلمات الضمنية التي بررت للإمام الشافعي بناء هذه المنهجية. والتي تعبر عن محددات العقل الإسلامي من وجهة نظر أركون.

إن الكشف عن المقدمات القبلية لهذه المنهجية ومحاولة تفكيكها ونقدها تاريخيا هو الذي سيؤدي – بحسب أركون – إلى تثوير العقل الإسلامي، بخلاف الانشغال بالمماحكات اللاهوتية الشكلية حول صحة هذه المنهجية من عدمها.

---

(1) أركون، نحو نقد العقل الإسلامي : ص 97.

(2) الشافعي، الرسالة : ص 50.

(3) أركون، نحو نقد العقل الإسلامي : ص 98.

هذه المبادئ التي انبثقت منها منهجية الشافعي، والتي تُعتبر بمجموعها التأسيس الأولي للعقل الإسلامي، يكشف عنها أركون في النقاط التالية[1]:

1. يوجد إله واحد، حي، خالق.
2. اتخذ الإنسان كخليفة له على الأرض.
3. وقد تكلم إلى البشر عدة مرات، أو على مراحل متلاحقة، من خلال الأنبياء الذين اختارهم.
4. وكانت آخر مرة تكلم فيها إلى البشر من خلال النبي محمد (صلى الله عليه وسلم).
5. وقد استمع صحابة محمد إلى هذا الكلام بكل تقى وورع، وحفظوه في ذاكرتهم ونقلوه.
6. ثم دوّنوه كتابة في مجموعة نصية دعوها بـ (المصحف). فالمصحف يعني إذن مجموعة النصوص أو العبارات التي تشكّل القرآن.
7. والقرآن يعني كلام الله المتلوّ شعائريا، والمقروء، والمفسّر، والمعاش بصفته القانون الإلهي، الأبدي، الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يُمس، والصالح لكل زمان ومكان.
8. ثم جاءت أحاديث النبي لكي توضح هذا الكلام وتشرحه، وقد جُمع الحديث بنفس الخشية أو التقى والورع الذي جُمع فيه المصحف، لكي يصبح الأصل الثاني للقانون الإلهي، أي الشريعة.
9. أن صحابة النبي يشكّلون جيلا ممتازا ومتميزا، وهم مزودون بمقدرة عقلية وفكرية مثالية تؤهلهم لأن يشرحوا الآيات القرآنية والأحاديث ويطبقونها في الواقع بكل إخلاص ودقة وأمانة، وبالتالي كان عصرهم (العصر الذهبي)، وكانوا هم الرعيل الأول.
10. يمكن للإنسان المسلم في أي زمان أن يصل إلى الحقيقة الدينية المطلقة، ويجسدها باستعادة ذلك (العصر الذهبي) الذي يمثل إسقاطا لجوهر الدين في التاريخ البشري وتحققا له.

---

(1) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: ص 330.

هذا هي المسلمات والمبادئ القبلية لدى العقل الإسلامي — بحسب أركون — والتي بمجموعها تشكّل نظاما معرفيا ملزما، ومقدمات ضمنية توجه الفكر الإسلامي توجيها حتميا حتى وهو يمارس علوماً مختلفة في الظاهر (الفقه، الفلسفة، علم الكلام، اللغة والنحو،...).

هذه إذن عناصر (إبستيمية) العقل الإسلامي، التي أصبحت فيما بعد "سياجاً دوغمائيا انغلق داخله العقل الإسلامي" [1]، بحيث أنه لا يستطيع أن يفكر ذلك العقل خارج إطارها. وهو أيضاً يمثل "ملخص الاعتقاد الإسلامي كثّفناه هنا بشكل حرفي. إنه يمثل النواة الصلبة التي يعود إليها وينطلق منها في آن معاً نظام العقائد/ اللاعقائد الخاص بالمسلمين. ومن هذه النواة الصلبة تستمد الشيفرات المعيارية الشعائرية، والأخلاقية، والتشريعية، والاجتماعية، والاقتصادية، وطرق التحقق أو التجلي المعنوية والفنية والثقافية"[2]. "باختصار؛ فإن كل التوسعات والانتشارات في الزمان والمكان لعمل العقل والذاكرات الاجتماعية" [3] تنطلق من هذه النواة الصلبة.

هذه النواة الصلبة، هي محل نقد العقل الإسلامي عند أركون، وهي موضوع (الإسلاميات التطبيقية).

يقول أركون "إن هذه النواة الصلبة للاعتقاد الإسلامي مُتجاهلة أو مُهملة من قبل البحّاثة المتبحّرين في العلم (المستشرقين)، كما أنها متجاهلة من قبل الخبراء الغربيين في الشؤون الإسلامية... وحده (الباحث — المفكر) يوضح نقطة أبحاثه وتحرياته. فهو يهتم بدراسة هذه النواة الصلبة للاعتقاد الإسلامي، ثم دراسة

---

(1) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل : ص 330.

(2) نفس المصدر : ص 331.

(3) نفس المصدر.

مضامينها وتوسعاتها العديدة (أو انتشارها). ثم يطبق عليها عمليات الزحزحة، والتجاوز. هذه العمليات التي لم يحاولها إطلاقا الفكر الإسلامي نفسه"[1].

"وهذا ما سأفعله الآن... إن التحري الذي يفرض نفسه منهجيا وابستمولوجيا علينا هو التحري التاريخي، الذي يقوم به المؤرخ، ولا أقصد المؤرخ الفيلولوجي على طريقة القرن التاسع عشر فقط. وإنما أيضاً المؤرخ الذي يمزج بين الأداة الفيلولوجية والأداة الألسنية، والأداة النفسية – الاجتماعية، والأداة الدلالية السيميائية، والأداة الأتنولوجية – السوسيولوجية، والأداة الأنثربولوجية"[2].

هذه يعني أن أركون بحسب تلميذه هاشم صالح "سوف يجيّش ترسانة من الأسلحة المنهجية والمفهومية لكي يستطيع تفكيك النواة الصلبة للاعتقاد الإسلامي، ويحررها من الداخل ويحررنا من وطأة هيمنتها على مدار القرون. فهو يريد تجيش علم الألسنيات الحديثة، وعلم السيميائيات أو الدلالات، وعلم النفس التاريخي على طريقة مدرسة الحوليات، وأركيولوجيا المعرفة على طريقة ميشيل فوكو، وعلم الاجتماع الحديث على طريقة بورديو، وتفكيك الميتافيزيقا على طريقة دريدا،... إلخ، من أجل تنفيذ مشروعه الكبير في نقد العقل الإسلامي"[3].

بناء على هذه العناصر المشتركة؛ يمكننا – بحسب أركون – أن نتحدث عن (عقل إسلامي) كبير، متسمٍ بنظام فكري محدد، تنضوي تحته كافة مختلف العقول الفرعية التي تشكّلت عبر التاريخ الإسلامي.

ومحمد أركون إذْ يرسم هذه الفكرة للعقل الإسلامي، فهو إنما يستعير ويوظّف نظرية (الإبستميه) Episteme للمفكر الفرنسي (ميشيل فوكو)، الذي طالما يبدي أركون إعجابه به، إلى درجة أنه لا يخفي التشبه والتأثر بمنهجيته أثناء نقده للعقل الغربي: "إن الثورة التي أحدثها ميشيل فوكو في الساحة الفرنسية

---

(1) المصدر السابق : ص 332.

(2) نفس المصدر.

(3) نفس المصدر، حاشية رقم 3 : ص 333.

عندما فكك أسس الإنسية البرجوازية والعنجهية والتقليدية الأوروبية تشبه ما نفعله نحن في الساحة الإسلامية والعربية"[1].

ما المقصود بالإبستميه؟

يقول ميشيل فوكو: هي "مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توجد في فترة معينة بين الممارسات الخطابية التي تفسح المجال أمام أشكال إبستمولوجية"[2]. بعبارة أخرى هي: "مجموع العلاقات التي يمكننا الوقوف عليها في فترة ما بين العلوم حينما نحلل مستوى انتظاماتها الخطابية"[3].

ويمكن أن نشرح هذا فنقول: إن الإبستميه هو نظام الفكر العميق الذي يسيطر على البشر طيلة فترة معينة من الزمن، أو هي النظرية النموذجية التي تسيطر على جماعة المفكرين طيلة فترة معينة من الزمن، والتي يفسرون من خلالها كل شيء، وذلك قبل أن تسقط وتنهار وتحل محلها نظرية جديدة، فهناك الإبستميه الأرسطوطاليسي، وهناك الإبستميه الغاليليوي، وهناك إبستميه نيوتن، وإبستميه اينشتاين، وكل واحدٍ من هذه الإبستيميات كان يستخدم في وقته لتفسير الكون والعالم، وبالتالي فالإبستميه يعني نظام الفكر المسيطر في مرحلة تاريخية ما وبيئة ما[4].

لقد سعى أركون وفق نظرية الإبستميه إلى إخراج الفكر الإسلامي من مجال البعثرة التي لا جامع لها – كما يقول[5]– إلى مجال النظام، وذلك من خلال بحثه عن المبادئ المشتركة بين مختلف العقول الإسلامية، ليصوغ لنا في النهاية النظام الفكري العام أو الأفق الفكري المعرفي الذي يؤطّر كافة العقول الإسلامية.

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 334.

(2) ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ص 183.

(3) نفس المصدر.

(4) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، ص 131.

(5) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 242.

هذا بالنسبة لأركون وتحديده لمفهوم العقل من خلال نظرية الإبستميه لميشيل فوكو، ولكن إذا أردنا أن نعود إلى المقارنة من جديد بين أركون والجابري، فيمكننا أن نقول: إن أثر ميشيل فوكو لم يكن مقتصراً على أركون فحسب، بل نجده أيضاً حاضراً عند محمد عابد الجابري[1].

حيث وظّف الجابري أيضاً نظرية الإبستميه أو (النظام المعرفي)؛ في تحديد مفهوم العقل العربي بوصفه كما يقول: "النظام المعرفي القائم الذي يؤسس المعرفة وكيفية إنتاجها داخل الثقافة العربية"[2].

ماذا يقصد الجابري بـ(النظام المعرفي)؟

يجيب: "يمكن أن نتلمس لمفهوم النظام المعرفي Episteme تعريفاً أولياً في العبارة التالية: النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما؛ بنيتها اللاشعورية. ويمكن اختزال هذا التعريف كما يلي: النظام المعرفي في ثقافة ما، هو بنيتها اللاشعورية[3]"[4].

ثم يشير في الهامش قائلاً: "واضح أننا نستوحي هنا، على صعيد التعريف، ميشيل فوكو، كما سيلاحظ القارئ المطلع على أعمال هذا المفكر الفرنسي. ولكن

---

(1) بل إن أثر ميشيل فوكو يطال كثيراً من المفكرين المحدثين في الساحة العربية، خاصة المغاربية، انظر: الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر.

(2) محمد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 37.

(3) (البنية اللاشعورية) هي: مجموع الأحكام والمسلمات الذهنية الخفية التي تتحكم في عملية المعرفة لدى الفرد ويستعملها في تفكيره بطريقة لاشعورية. وقد استفاد الجابري هذا المفهوم من عالم النفس البنوي الشهير (جان بياجيه)، والذي استعمل مفهوم اللاشعور المعرفي Linconscient cognitive في دراسته لتكوين العقل الفرد وعلاقته بالثقافة السائدة. واضح أن الجابري يرى أن اللاشعور المعرفي عند بياجيه هو الإبستميه عند فوكو. انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 40. وبالمناسبة لجورج طرابيشي نقد قوي على الجابري في توظيفه الخاطئ والانتقائي لنظرية الإبستميه عند فوكو. انظر: إشكاليات العقل العربي، ص 277.

(4) محمد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 40.

لا نحـذو حـذوه، حـذو النعـل بالنعـل كمـا يقـال، بـل نـتلمس لعملنـا مفاهيمـه وتوجيهاته من طبيعة موضوعه الخاص: الثقافة العربية"[1].

لكن تحديد الإبستميه أو النظام المعرفي للتراث عند الجابري يختلف عن تحديد الإبستميه عند أركون، فأركون – كما سبق معنا – يعود بالنظام المعرفي إلى (العقل المؤسّس) أي إلى القرآن أو الوحي، بخلاف الجابري الذي يجعل عصر التدوين منذ أواخر الدولة الأموية هو العصر الذي تكوّنت فيه الأسس النهائية للعقل العربي، حيث تم فيه جمع الأحاديث النبوية، ووضع تفاسير القرآن، وما تلا ذلك من بدء كتابة التاريخ الإسلامي، وأسس علم النحو، وقواعد الفقه، وعلم الكلام، وتشكيل المذاهب والفرق الإسلامية، فهو نقطة البداية لتكوين النظام المعرفي للثقافة العربية فيه اكتمل التكوين، ولم يتغير منذ ذلك الوقت ومازال سائدا في ثقافتنا حتى اليوم، وهو الإطار المرجعي للعقل العربي، وعلى هذا فإن بنية الثقافة العربية ذات زمن واحد، زمن راكد يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده في القرون الماضية.

هذه العلوم التراثية المتعددة والمذاهب والنظريات الإسلامية المختلفة تعود إلى بنية محددة، هذه البنية تتجلى من خلال ثلاثة أنظمة رئيسية، وهي: النظام البياني، والنظام العرفاني، والنظام البرهاني. وهذه الأنظمة مع وجود خصائص مميزة لكل نظام إلا أنها تشترك في معنى واحد حدده الجابري في آخر كتاب (بنية العقل العربي).

والهدف عند الجابري من دراسة هذه الأنظمة الثلاثة ومحاولة استنباط البنية التي تقبع خلفها، هو من أجل التمهيد لطريق النهضة، فلا "يمكن بناء نهضة بعقل غير عقل ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته

(1) نفس المصدر، ص 55.

ورؤاه"[1]، ولهذا فإن هذا المشروع "كان يجب أن ينطلق القول فيه منذ مائة سنة. إن نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة"[2].

المقصود أن الجابري يريد أن يتجاوز حالة الدراسة التراثية التقليدية من قبل الباحثين القدامى والجدد، الذين تعاطوا مع التراث بصورة تجزيئية يغيب فيها الترابط المعرفي الذي يعطي وحدة البنية المعرفية للتراث الإسلامي، ففرقوا بين أنواع الفلسفات والمذاهب والعلوم داخل المجتمع، مما يؤدي إلى تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي إلى أجزاء متناثرة ولم يقفوا عند هذا الحد بل وصلوا إلى حد تفكيك وحدة المعارف والتفريق بين الفقه وعلم الكلام والأصول والتفسير والحديث، بل حتى وصل التفكيك للعلم الواحد، كالعلم النحو والصرف والبيان ونحو ذلك، مع العلم أن العالم في ذلك الزمان كان يجمع في ذاته جميع المعارف الرائجة آنذاك، فهو الفقيه و الأصولي والمتكلم، لهذا فدراسة التراث العربي ما زالت تخضع لهذه الرؤية التجزيئية العازلة اللاعلمية، فما زلنا ننظر إلى الفقه والفلسفة والنحو والادب والحديث والتفسير بوصفها علوماً لكل منها كيانه المستقل تمام الاستقلال، إذاً من خلال هذه النظرة الموجزة يتبين أن الجابري يحث على وحدة البنى الفكرية للتراث العربي الإسلامي، حتى يمكن الإمساك على الإحداثيات المنهجية في هذا العقل التراثي، هذه الإحداثيات التي يمكن عبر مراجعتها ونقدها وإعادة تشكلها إلى تحديث العقل العربي.

أين يختلف أركون عن الجابري:

عندما نشير إلى هذا الالتقاء بين أركون الجابري في تحديدهما لمفهوم العقل (الإسلامي أو العربي) وفق مرجعية فوكو. إنما نهدف من وراء ذلك إلى طرح السؤال التالي:

---

(1) الجابري، الحداثة والتراث: ص 22.

(2) نفس المصدر.

إذا كان أركون والجابري يتفقان في المنهجية التي يمكن من خلالها تحديد مفهوم العقل الإسلامي أو العربي – بوصفهما بنية، أو إبستميه، أو نظام الفكر، أو اللاشعور المعرفي – فلماذا اختار أركون إذن تسمية العقل بـ (الإسلامي)، واختار الجابري في المقابل تسمية العقل بـ(العربي)؟ هل جاء هذا الاختيار عفوياً بدون قصد؟ أم أن هذا الاختلاف في تسمية العقل كان مقصوداً؟ وبالتالي له أثره عندهما في طبيعة المنهج والموضوع؟

يبدو في الواقع أن هذا الاختلاف في التسمية لم يكن عفوياً؛ وبالتالي فهناك فرقٌ بين طبيعة المشروع النقدي عند محمد أركون والمشروع النقدي عند محمد الجابري، ويظهر هذا من خلال المعطيات التالية:

1. أن العقل الذي يريد أركون أن يقوم بنقده ودراسته هو العقل الديني، أي "العقل حين يكون خاضعا لمعطى الوحي، ويُقر بأنه إلهي، وأن دوره ينحصر في خدمة الوحي أي فهم وتفهيم ما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد، ثم الاستنتاج والاستنباط"[1]. فالعقل بهذا المعنى هو موضوع أركون، بخلاف العقل العربي، الذي هو في الغالب ما "يُعبّر باللغة العربية أياً تكن نوعية المعطى الفكري الخارج عنه والذي يتقيّد به"[2] ولذا يدخل فيه المسيحيون واليهود وغيرهم الذين أنتجوا علوماً ومعارف وأدباً وشعراً باللغة العربية وداخل محيط الثقافة العربية؛ لكنهم في نفس الوقت كانوا خارج العقل الديني الإسلامي. أي ما كانوا خاضعين لنظامه؛ لهذا السبب يقول أركون: "فضلّتُ استعمال مفهوم العقل الإسلامي على العقل العربي"[3].
2. ولذلك كان مشروع أركون – في نظر الجابري – مشروعا لاهوتيا (عقائديا) بامتياز، فأركون كما يقول الجابري: "اهتم بنقد الأدوات المنتجة للعقيدة

---

(1) محمد أركون، أين الفكر الإسلامي، ص XIII.

(2) نفس المصدر.

(3) نفس المصدر.

الإسلامية"[1] أما هو (أي الجابري) فكان: "مهتماً بنقد الأدوات المنتجة للمعرفة بشكل عام في اللغة العربية"[2].

وهذا يعني أن النقد العقائدي (اللاهوتي) ليس من اهتمام الجابري: "النقد اللاهوتي — العقائدي الكلامي ليس من مجال اهتمامي"[3].

"الأمر يتعلق بحدود طموحاتي. أنا لا أطمح إلى إحياء أو إنشاء (علم كلام) جديد... إن موضوع عملي هو الثقافة العربية الإسلامية؛ أعني الثقافة التي تم بناؤها داخل اللغة العربية وبواسطتها... والنقد الذي اخترته يتناول المعرفة وليس العقيدة"[4]. وبإمكان القارئ كما يقول الجابري أن يلاحظ الفرق بين مشروعه ومشروع أركون إذا عمد إلى استخراج المفاهيم المركزية في تحليلاتهما: "إذا شاء القارئ أن يتأكد فليتناول أبحاث ودراسات زميلي وصديقي الدكتور محمد أركون... إنه سيجد مثلاً أن مفهوم اللفظ/ المعنى، ومفهوم الأصل/ الفرع؛ يحتلان عندي موقعاً مركزياً، أما الأخ أركون فقد نجد مفهوم (الأرثوذكسية) أو مفهوم (الرمز) أو (المخيال) تحتل عنده موقعاً مركزياً"[5]. مما يعني "أن هاجس (النقد اللاهوتي) حاضر عنده وبوعي... ولذلك فالزميل أركون محق تمام الحق في اختيار عبارة نقد العقل الإسلامي كعنوان لأبحاثه ودراساته"[6].

3. إلا أن أركون له نظرة أخرى؛ فهو يرى أن ثمة تقية يمارسها الجابري: "إن الجابري تحاشى استخدام مفهوم (نقد العقل الإسلامي) واستبدله بـ (نقد العقل العربي) لكي يريح نفسه ويتجنب المشاكل والمسؤوليات. هذه حيلة لا تخفى على أحد"[7]. ذلك أن نقد العقل العربي في نظر أركون لا يمكن أن يكون إلا نقداً

---

(1) العقلانية والمشروع العربي، حوار مع الجابري، مجلة الوحدة، العدد 27/26، 1986.

(2) نفس المصدر.

(3) محمد الجابري، التراث والحداثة، ص 331.

(4) المصدر السابق : ص 330.

(5) نفس المصدر : ص 331.

(6) نفس المصدر.

(7) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 330.

لاهوتياً، "لأن العقل العربي نفسه هو عقل ديني، أو قلْ لم يتجاوز بعد المرحلة الدينية من الوجود، فكيف يمكنك أن تنقد العقل العربي دون أن تنقد العقل الديني؟! هذا مستحيل"[1]. "اعتقد أن الجابري يُساهم في حركة الاستهلاك الأيديولوجي للتراث، بمعنى آخر؛ إنه يحاول أن يظهر مزايا الفترة الكلاسيكية، ويحاول أن يُقنع عرب اليوم بأنه كان لهم يوماً ما ماضٍ مجيد، وأنهم يستطيعون أن يعتمدوا عليه لكي يواجهوا الحداثة الأوربية" [2].

أمام هذه التقية وهذه المنهجية (الاستهلاكية!) للتراث؛ ينبري هاشم صالح مهاجماً الجابري ومدافعاً عن أستاذه أركون قائلاً: "إنه لشيء يدعو للدهشة والاستغراب أن يتنطح أصحاب المشاريع (كمشروع نقد العقل العربي) لتجديد التراث والخروج من المأزق، دون أن يقولوا كلمة واحدة عن الشيء الأساسي! أقصد عن نقد العقل الديني، أو تفكيك التراث الإسلامي من الداخل، أو تعرية الانغلاقات التراثية المزمنة... وبالتالي فهي مشاريع للتهدئة أو للتلهية ولا تؤدي إلى أي تحرير في العمق. وحده نقد العقل الإسلامي بالمعنى الجذري للكلمة سوف يؤدي إلى ذلك"[3]. نعم؛ هكذا يكمن الحل في نظر محمد أركون، إنه "لا يكمن في الاستهلاك الأيديولوجي للتراث، أو الافتخار بالآباء والأجداد" [4] وإنما يكمن الحل في نقد الدين والتراث الديني مباشرةً: "فإن نقد العقل اللاهوتي المسيطر علينا منذ مئات السنين يشكّل المهمة الكبرى للثقافة العربية بمجملها وبدون القيام بهذا العمل فلا تحرير ولا خلاص. والدليل على ذلك ما يحصل الآن" [5].

4. وبطبيعة الحال؛ الجابري من جهته، دافع عن موقفه بشدة، واعتبر أن اتهامه بالتقية: "اتهام رخيص فعلاً، بل دنيء لأنه لا يمكن إرجاعه إلى شيء آخر غير

---

(1) نفس المصدر.

(2) نفس المصدر.

(3) الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، الحاشية الأولى، ص 168.

(4) محمد أركون، قضايا في نقد الديني، ص 330.

(5) نفس المصدر، ص 331.

سوء النية" [1]. "أنا لا أستعمل التقية ولم أتعود عليها وليس من طبعي الهروب من الموضوع بمثل هذه الآليات. إن اختيار عبارة (العقل العربي) هي بالنسبة إلي اختيار استراتيجي مبدئي منهجي" [2]. وذلك للاعتبارات التالية:

الأول: "أننا أكدنا مراراً في مختلف أعمالنا أننا نعني بـ (العقل العربي) ذلك الذي تكوّن داخل الثقافة العربية، وإذن فهو بصورة أو بأخرى عقل جميع من ينتمي إلى هذه الثقافة ويفكر بلغتها"[3]، ولذا فـ"إننا نستعمل عبارة العقل العربي في موازاة مع عبارة (العقل اليوناني) وعبارة (العقل الأوربي). فهل نشطب هاتين العبارتين ونضع بدلهما على التوالي عبارة (العقل الوثني) باعتبار أن المفكرين اليونان كانوا جميعاً وثنيين، وعبارة (العقل المسيحي) باعتبار أن المفكرين الأوربيين كانوا جميعاً مسحيين؟ هل نتهم بالتقية كل من يستعمل عبارة (العقل اليوناني) وعبارة (العقل الأوربي) ؟"[4].

الثاني: اقتناع الجابري بـ"أن أي شيء بوصف بأنه (إسلامي) إلا ويحيل مباشرة إلى الإسلام كدين، وأنا لم يكن هدفي هو البحث في شيء اسمه (العقل الديني الإسلامي)"[5]. إنما كان هدفه – كما يقول – نقد (عقل الحضارة الإسلامية) "وإذا نحن أردنا أن نعبّر عن (عقل الحضارة الإسلامية) فالواجب يقضي استعمال (العقل العربي) تجنباً للالتباس الذي ينشأ من ارتباط لفظ (إسلامي) بالدين الإسلامي في ذهن المسلم"[6].

---

(1) محمد الجابري، التراث والحداثة، ص 131.

(2) نفس المصدر، ص 132.

(3) نفس المصدر 133.

(4) المصدر السابق.

(5) محمد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ص 277.

(6) نفس المصدر، ص 278.

الاعتبار الثالث: وهو أن الجابري يرى أن عبارة (العقل الإسلامي) ليست إلا "توصيف استشراقي... والذين يلاحظون عليّ تجنّب عبارة (العقل الإسلامي) هم واقعون تحت تأثير هذا الفهم الاستشراقي للإسلام" [1].

5. إذا تفهمنا سبب اختيار الجابري لعبارة (العقل العربي) بدلا من عبارة (العقل الإسلامي) لأن الثانية تحيل إلى نقد العقل اللاهوتي. فما مشكلة النقد اللاهوتي عند الجابري؟ ولماذا يحرص أن يتجنّبه؟.

يجيب الجابري عن هذا السؤال بسؤال استنكاري: "هل نحن في حاجة اليوم إلى نقد لاهوتي، أم نحن في غنى عنه؟"[2]. يقول: "أنا شخصياً أعتقد أننا في غنى عنه"[3] ويعلل ذلك: "أن من يفكر في النقد اللاهوتي على غرار ذلك النقد اللاهوتي الذي عرفته أوربا [كمحمد أركون][4]، يتجاهل الفرق بين الدين الإسلامي والدين المسيحي. الدين الإسلامي له كتاب مقدس لم يلحقه تغيير ولا تحريف منذ أنْ جمع في عهد عثمان، وليس هناك دليل قاطع على أن نوعاً من التحريف أو البتر أو التغيير قد حدث في فترة ما بين نزول القرآن وجمعه"[5] وبالتالي فنحن بحسب الجابري "أمام أمرين لا ثالث لهما: إما أن القرآن الذي بين أيدينا هو نفسه الذي كان عند الصحابة زمن النبوة وزمن أبي بكر وعمر، وهذا ما يعتقده المسلمون قديماً وحديثاً، وفي هذه الحالة فلا مجال لممارسة أي نقد لاهوتي على النص القرآني. وإما أن هناك تغييرا أو بتراً وفي هذه الحالة سنكون أمام فرضية لا سبيل إلى إثباتها؛ الشيء الذي يجعل النقد اللاهوتي عملية غير ممكنة"[6].

---

(1) نفس المصدر.

(2) نفس المصدر.

(3) نفس المصدر.

(4) يقول أركون: "لا ينبغي أن يكون هناك فرق في المعاملة، فما ينطبق على المسيحية ينبغي أن ينطبق على الإسلام، وهذا ما أبرهن عليه شخصياً من خلال كتاباتي وتدريسي" انظر: الإسلام أوربا الغرب، ص145.

(5) محمد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ص 279.

(6) نفس المصدر.

والجابري يؤسس موقفه هذا على قضية مهمة وهي: "أن النقد اللاهوتي في الثقافة الأوربية مرتبطٌ بواقع أن المسيحية ليس لها كتاب كالقرآن وإنما لها مجموعة من الأناجيل تنسب إلى صحابة المسيح... فالنقد اللاهوتي ينصب أساساً على نقد هذه الروايات وهي نصوص جمعت في فترة متأخرة. إن الوضعية التاريخية للأناجيل أشبه ما تكون بالوضعية التاريخية للحديث عندنا، وقد ظهرت عملية نقد الحديث منذ بداية جمعه"[1].

6. وبناء على ما سبق؛ يظهر الفارق الجوهري بين مشروع أركون ومشروع الجابري، فأركون لم يتوقف عند نقد الأنساق الفقهية والمنظومات التراثية كما فعل الجابري (أي نقد الثقافة العربية الإسلامية)، وإنما تجاوز إلى أبعد من ذلك؛ إلى العقل التأسيسي كما يسميه، إلى موضوع الوحي والقرآن... الوحي والقرآن الذي يقول عنه علي حرب: "هو أهم مسكوت عنه عند الجابري... وهذا السكوت هو المسؤول عما تنطوي عليه قراءة الجابري من (تلفيق)" [2]. أما أركون فإنه "يعود إلى الأصول والبدايات منقباً مستنطقاً، فيخضعها للنقد والتفكيك مبيناً لنا كيف جرت الأمور على أرض الواقع، وبكلام آخر: إنه يعود إلى طور التأسيس، أي إلى عهد النبوة، لتبيان كيفية تشكله وتجذره تاريخياً... ومن هنا فإن أركون لا يقتصر على نقد الأحاديث والتفاسير، بل يتوغل في نقده وتفكيكه إلى الأصل الأول، إلى الوحي القرآني" [3].

والحق أن موضوع الوحي والقرآن لم يكن مسكوتاً عنه عند الجابري كما توهم علي حرب، بل حدد موقفه منه بوضوح، وأفصح عنه بصراحة عندما قال: "النقد اللاهوتي الذي من هذا النوع لا يمكن ممارسته على القرآن، لأنه من الثابت

---

(1) نفس المصدر.

(2) علي حرب، نقد النص، ص 97.

(3) نفس المصدر، ص 62.

تاريخياً أنه هو نفسه الذي نزل على النبي محمد، وليس هناك ما يبرر أي شك في هذا" [1].

7. هذا هو الفارق الجوهري بين مشروع أركون ومشروع الجابري، وهذا الذي جعل العلمانيين العرب يذهبون إلى أن مشروع أركون هو الأجرأ والأعمق والأنجع، فالجابري وإن كان قد بحث الأنظمة العقلية في التراث الإسلامي، فإن أركون – كما يقول كمال عبداللطيف [2]– قد بحث نظام الأنظمة الذي انبثقت منه الأنظمة الثلاثة عند الجابري. وكما يقول علي حرب: "مشروع أركون يمتاز على المشاريع الأخرى بكونه مشروعاً جذرياً يطال بالنقد والتفكيك الأصول والفروع، المرحلة التأسيسية والمراحل التي تلتها، الخطابات القديمة والخطاب المعاصر... هكذا فإن أركون يحاول الدخول إلى مناطق يستبعدها المثقفون العرب والمسلمون من دائرة البحث والنقد... إن أركون هو الأجرأ على هذا الصعيد... بذلك يفضح أركون ما ينطوي عليه التأسيس الإسلامي من علميات الحذف والتهميش أو القهر والكبت والنسيان"[3].

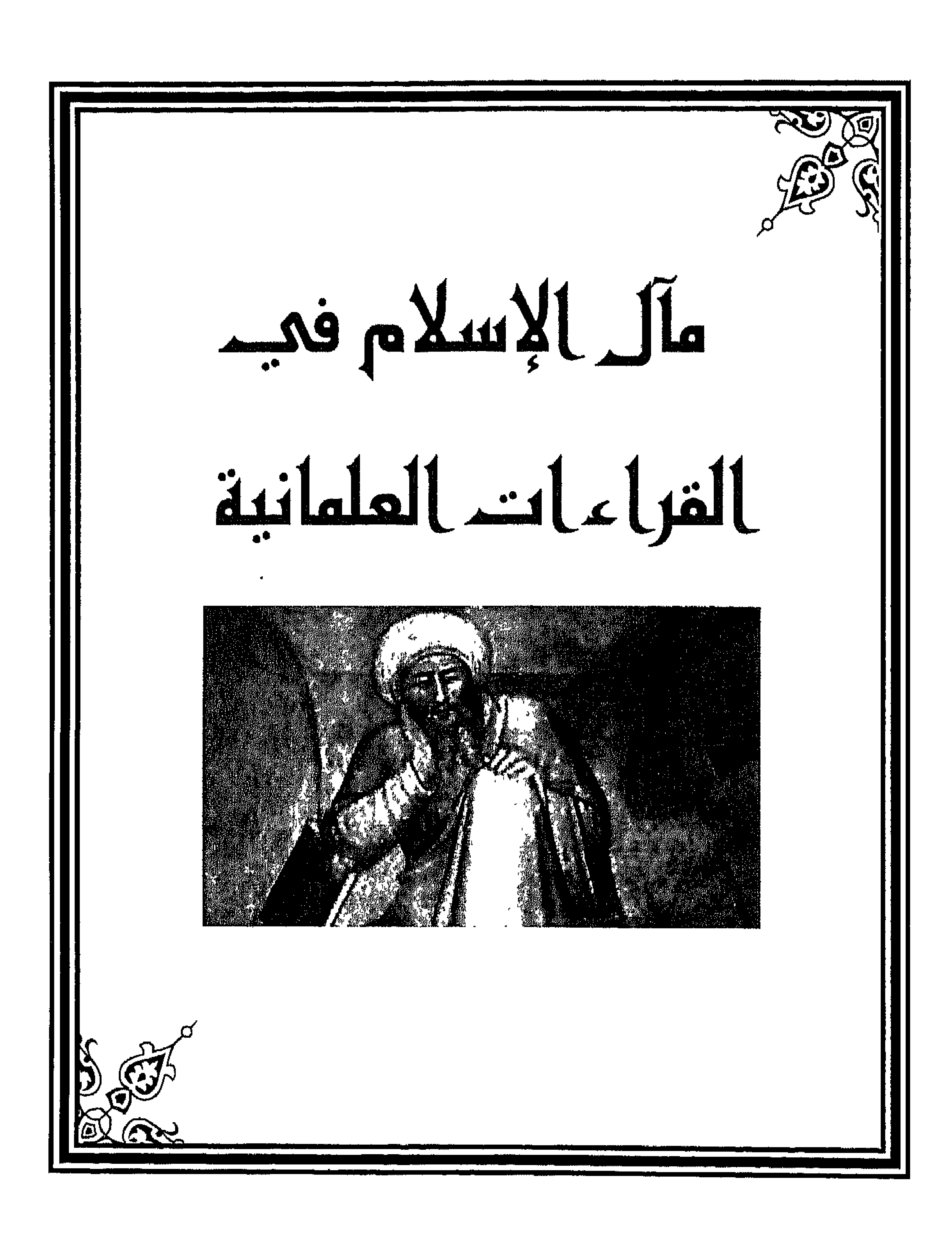
---

(1) محمد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ص 280.

(2) كمال عبداللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، ص 80.

(3) علي حرب، الممنوع والممتنع، ص 131.

الفصل السادس



مآل الإسلام في القراءات العلمانية

الفصل السادس

مآل الإسلام في القراءات العلمانية

تمهيد:

تتناول المشاريع العلمانية المختلفة الإسلام بحسب خلفياتها الفكرية والأيديولوجية تناولاً مختلفاً ولكنها تتفق جميعاً على أمرين: الأول: أنهم جميعاً يتكلمون وكأنهم مختصون بتفسير الإسلام ومتبحرون في دراسة نصوصه دون اعتبار لكونه ديناً له رؤيته ومصادره التي تحتاج إلى تخصص ودراية وهي غير متوفرة لدى أصحاب هذه المشاريع. والأمر الثاني: أن هذه القراءات جميعها تتفق على طمس الإسلام الحقيقي الذي يدين به المسلمون جميعا، واعتباره ديناً طواه التاريخ، وعفى عليه الزمن، وأصبح مجرد ذكرى، ومن ثم تسعى لابتكار إسلام جديد لا يمت إلى الأول بأي صلة حتى الاسم لا يراد له أن يستمر لكي لا يفهم الآخرون أننا دوغمائيون ومتخلفون.

وقد تتبعت المقولات المتصلة بالإسلام في هذه القراءات وحاولت أن أعرض نصوصها بشكل موجزٍ ثم أحلت القارئ الذي يرغب بالتوسع أو التوثق إلى مصادر هذه النصوص ليراجعها في سياقاتها وإطاراتها الكاملة. كما أنني لم أُعن في هذا البحث بمناقشة هذه الأطروحات لأسباب ثلاثة:

الأول: أنها دعاوى مجردة عن الاستدلال فهي مزاعم كبيرة جداً بدون أي محاولة للبرهنة.

والدعاوى إذا لم يقيموا عليها بينات أصحابها أدعياء

والثاني: أن أي مسلم بل أي عاقل لديه إلمام بالإسلام ومصادره وتاريخه يجد أن ما يطرحه هؤلاء العلمانيون لا يمت إلى الإسلام، وإنما هو تخرصات من وحي الفلسفة الغربية وحداثتها، تريد أن تتقمص شخصية الإسلام.

الثالث: الهدف من هذا البحث هو وضع القارئ أمام التصور العلماني للإسلام، والمآل الحقيقي الذي ينتهي إليه، وفضح هذه المشاريع العلمانية وكشف الأقنعة التي تتستر بها، وتعريتها أمام الباحثين عن الحقيقة. ذلك أن الخطاب العلماني يدرس الإسلام وهو يستظهر الإيمان به كمقدس موحى به، ولكن التنقيب والاستقصاء يكشف أن المستبطن المولّد يناقض ما هو معلن عنه نظرياً، وهكذا يكشف لنا البحث بالدرجة الأولى التناقض بين الظاهر والباطن في بنية المنظومة العلمانية، وهو ما يتنكر له الخطاب العلماني إذا ما جوبه به ويعتبره اتهاماً وبحثاً عن النوايا وتفتيشاً عن الضمائر. باختصار: البحث يريد أن يقول للناس: انظروا ماذا يقول العلمانيون عن الإسلام، وكيف يتعاملون معه علماً أنهم يزعمون الانتماء إليه؟!

وقد اعتمدت في هذا البحث على المصادر الأساسية والمباشرة للخطاب العلماني — إلا في حالات نادرة — وحرصت على أن أترك النصوص هي التي تتكلم، وأن يكون منهجي هو المنهج الوصفي الكشفي التركيبي حتى لا أُتَّهم بالتجني والتحامل.

وها هنا ملاحظة مهمة أود أن ألفت النظر إليها لعلها تجنبني الكثير من النقد وسوء الفهم وهي أنني في هذه الدراسة لم أتعامل مع الخطاب العلماني كأشخاص وأفراد متمايزين مختلفين، وإنما تعاملت معه كمنظومة فلسفية تنتهي إلى جذور واحدة وتستند على أسس متقاربة، ولذلك تجنبت ذكر الأسماء غالباً في متن الدراسة، وأحلت إليها في الهوامش، ولذلك أيضاً كنت أنتقل من نص إلى نص دون اعتبار لقائله ما دام يتكامل مع غيره في داخل السياق الأيديولوجي العلماني.

لقد أراد البحث إذن أن يكشف عن الوحدة المتخفية وراء التنوع والاختلاف في المنظومة العلمانية، وأن يصل إلى الجذور الكامنة وراء الأغصان والفروع، فالتيارات والمدارس العلمانية الليبرالية والماركسية والحداثية والعدمية على الرغم

من اختلافها إلا أنها تتفق إلى حد كبير كلما حاولنا الحفر في الأعماق للوصول إلى الجذور المادية والدنيوية التي تغذيها، ويكون الاتفاق أكثر وضوحاً حين يتعلق الأمر بالدراسات الإسلامية عموماً، وذلك بسبب التضاد المطلق بين هدف الرسالة الإسلامية وهدف العلمانية الغربية في التعامل مع أسئلة الإنسان الكبرى وقضاياه المصيرية.

وقد جاء هذا البحث في ثلاث مطالب ومطلب ختامي:

المطلب الأول: تكريس تاريخية الإسلام القرآني .

المطلب الثاني: ترويج الإسلام العلماني الجديد.

المطلب الثالث: المرجعية النقدية للمسخة النقدية العلمانية.

المطلب الختامي: النتائج.

المطلب الأول: تكريس تاريخية الإسلام القرآني:

أولاً: التورخة من منظور حداثي:

إن الموقف العلماني من الإسلام عموماً ليس مستغرباً إلا لكونه يصدر من أناسٍ يقولون إنهم مسلمون، ولكن إسلامهم ليس استثناءً بين الأديان، فهو ليس إلا مجموعة أساطير مخلوطة من أساطير الشعوب القديمة البابلية، والسومرية، والآشورية، والفرعونية [1]، وما هو إلا امتداد للأساطير والوثنيات السابقة كعبادة الإله بعل إله القمر، لذلك جاءت العبادة العروبية عبادة قمرية، وتحتفظ إلى اليوم

---

(1) حاول تركي علي الربيعو في كتابه"الإسلام وملحمة الخلق الأسطورة"أن يعقد مقارنات بين العقائد الإسلامية والأساطير القديمة زاعماً أن إسلامنا ما هو إلا امتداد لهذه الأساطير. وانظر: رشيد الخيون"جدل التنزيل"ص 74، 75 يقول الخيون: إن طه اسم إله عند الهنود الحمر، وعند السومريين اسم مسيح منتظر. قلت: إن طاهابو الذي ينتظره السومريين ما هو إلا بشارة بطه أي بمحمد صلى الله عليه وسلم.

بقدسية القمر، فالشهور قمرية، والتاريخ قمري، والصيام قمري، والزمن العربي كله قمري [1].

واحتفظ الإسلام ببعض الشعائر والطقوس من الجاهلية وأديان الشرق الأوسط القديم جداً مثل الحج، والاعتقاد بالجن، وتقديس الحجر الأسود، والختان وعذاب القبر وبعض التصورات الأسطورية الأخرى، واستخدمها من أجل إعادة توظيف نتف متبعثرة من خطاب اجتماعي قديم، بغية بناء قصر إيديولوجي جديد[2].

وهكذا يقرر الخطاب العلماني بناءً على ذلك أن الرسالة المحمدية لم تكن أحسن حظاً من سابقاتها [3]، و الإسلام "بالرغم من ادعاء الإسلاميين والمراقبين الذين ينسخون خطاباتهم دون أن يفككوا بناءها لا يفلت من قواعد التحليل التاريخي والسوسيولوجي، والأنتربولوجي والفلسفي بكل تأكيد"[4].

وهو أي الإسلام كظاهرة دينية لا يختلف عن بقية الأديان وهو ما يتعارض مع الموقف الإيماني العقائدي الموروث [5]، ويعني أركون بأن الإسلام كبقية الأديان في الخضوع للتاريخية بعكس ما يُنظّر الفكر الدوغمائي الإيماني [6]، وهو سيخضع لمناهج التحليل التاريخي التي خضعت لها المسيحية إذ أن الإسلام لا يختلف عن المسيحية في كونه يقع ضمن الإطار المعرفي للقرون الوسطى[7]، وسيصبح الإسلام

---

(1) انظر: سيد القمني"رب الزمان"ص 168.

(2) انظر لأركون"القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"ص 108 و"نافذة على الإسلام"ص 114 و"تاريخية الفكر العربي الإسلامي"ص 231 وانظر: طيب تيزيني"النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة"ص 113 وانظر"عبد المجيد الشرفي"الإسلام بين الرسالة والتاريخ"ص 26.

(3) انظر: محمد شحرور"نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي"ص 348.

(4) أركون"نافذة على الإسلام"ص 171.

(5) انظر: أركون"قضايا في نقد العقل الديني"ص 326.

(6) انظر: أركون"أين هو الفكر الإسلامي المعاصر"ص 169 – دار الساقي لندن ط 1 / 1997 وانظر: إلياس قويسم"إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر، نصر حامد أبو زيد نموذجاً"بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية – جامعة الزيتونة – تونس 1420 هـ 1999 – 2000 م / ص 201.

(7) انظر: أركون"قضايا في نقد العقل الديني"ص 194.

بفعل تيار العولمة الذي لا يقاوم وبفعل الحداثة المكتسحة "شيئاً بالياً لا معنى له"وسوف يتبخر ويذهب مع الريح[1]، وسينهار الإسلام المثالي، ويبقى الإسلام التاريخي للذكرى والدراسة فقط كما حصل للمسيحية[2]، ولكن يبقى منه أنه تجربة تاريخية علينا الاستفادة منها[3]. لأنه ظاهرة تاريخية طرأت على المجتمعات البشرية، وهو مثل الظاهرة الاقتصادية، أو الظاهرة السياسية، أو كغيره من الظواهر الاجتماعية لا يجب أن ننظر إليه على أنه ظاهرة فريدة من الأديان [4]. كما ينبغي أن نعلم – بنظر أركون – أن الإسلام كأي عقيدة دينية أو غير دينية ما هو إلا نتاج القوى المحسوسة التي تشكله عقائدياً وأيديولوجياً [5]. "إنه نتاج الممارسة التاريخية للبشر، وبالتالي فهو يتطور ويتغير، إنه يخضع للتاريخية مثله مثل أي شيء على وجه الأرض، إنه ناتج عن الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيين شديدي التنوع ... كما أنه ناتج عن فعل الشروط التاريخية الشديدة التعقيد عبر الزمان والمكان"[6].

وعلى ذلك فمن الخطأ أن نؤقنم قيم الإسلام فننظر إليها على أنها حقائق مطلقة، ومن الخطأ أن ننتزعها من مشروطيتها التاريخية [7]، لأن الإسلام رسالة موجهة إلى أناس بأعيانهم في القرن السابع الميلادي، ولذلك نجد فيها ظواهر ميثية تتناسب مع ثقافة ذلك العصر كالجنة وإبليس والشياطين والملائكة

---

(1) انظر: السابق ص 60.

(2) انظر: أركون"قضايا في نقد العقل الديني"ص 60 و ص 328، 318 .

(3) انظر: نصر حامد ابو زيد"الخطاب والتأويل"ص 227.

(4) انظر: أركون"مجلة رسالة الجهاد"عدد 40، ص 59، 60 نقلاً عن عبد الرازق هوماس"القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوء ضوابط التفسير"رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا – جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية 1408 هـ 1987 – 1988 شعبة الدراسات الإسلامية.

(5) انظر : أركون"قضايا في نقد العقل الديني"ص 175 وانظر: أبو زيد"مفهوم النص"ص 16.

(6) أركون"قضايا في نقد العقل الديني"ص 174.

(7) انظر: أركون"نافذة على الإسلام"ص 170.

والطوفان وعمر نوح وغير ذلك، وهي اليوم بعيدة عن التصورات الحديثة، وليست لها الدلالات ذاتها التي كانت موجودة في ذلك العصر[1].

وهو ما يعني أن الارتباط بالدين مشروط بالحالة التاريخية التي يعيشها المجتمع أو الفرد، فالمثقف المسيحي كان يؤدي كل طقوس دينه حتى القرن التاسع عشر، ثم تحرر منها بعد الثورة التنويرية والثورة الصناعية، وهذا ما يتعرض له المسلم اليوم[2].

وهنا يرى أركون ومترجمه هاشم صالح أن تحقيق الإسلام لمهمته الروحية قد يحصل دون أن تؤدى الطقوس والشعائر بالضرورة [3]، ولذلك يجب تحرير الناس الناس من العقلية الشعائرية[4]، "فليس من الضروري أن يحتشد الناس جماعات في مسجد لإقامة الصلاة، ذلك أن الصلاة مسألة شخصية في الإسلام كما في الديانات الأخرى"[5].

ولكي يتحقق ذلك لابد أن نخرج من الدائرة العقائدية والمعيارية للإسلام الأرثوذكسي[6]، وإعادة تحديد الإسلام بصفته عملية اجتماعية وتاريخية من جملة جملة عمليات وسيرورات أخرى، وبيان الأصل التاريخي للتصرفات والمعطيات والحوادث التي تُقدَّم وكأنها تتجاوز كل زمان ومكان وتستعصي على التاريخ[7]. وهذه مهمة التاريخية وهي أن تقوم بالكشف عن السياق الاجتماعي والثقافي الذي

---

(1) انظر: عبد المجيد الشرفي"الإسلام بين الرسالة والتاريخ"ص 45.

(2) انظر: أركون"قضايا في نقد العقل الديني"ص 28.

(3) انظر: السابق ص 36.

(4) انظر: السابق ص 329.

(5) نقلاً عن عبد الرزاق هوماس"القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير"ص 169 ويحيل إلى مصدر لأركون باللغة الفرنسية. الفرنسية.

(6) انظر : أركون"تاريخية الفكر"ص 217.

(7) انظر: رمضان بن رمضان"خصائص التعامل مع التراث الإسلامي عند محمد أركون من خلال كتابه قراءات في القرآن"ص القرآن"ص 15، 16 والباحث تلميذ لأركون ويحيل إلى كتابات لأركون باللغة الفرنسية – جامعة تونس الأولى بمنوبة – 1991 م تونس – شهادة الكفاءة في البحث – قسم اللغة العربية – إشراف د. عبد المجيد الشرفي.

يتولد عنه التراث وأسباب ذلك وأبعاده[1]، وإعادة تفسيره طبقاً لحاجات العصر[2]. وهذا الأمر يحتاج إلى جرأة في طرح الأسئلة على التراث، وجرأة في الإجابة عليها، مع الحذر من تأثير الإجابات الجاهزة[3]، لأن ما حفظ لنا من التراث هو التراث الرجعي[4].

وكل ما لدينا هو تقليدي الصورة مثل: تشكل المصحف، والشريعة، وشخصيات الصحابة والنبي[ﷺ]، ونريد الصورة التاريخية أي الحقيقية، العقلانية "كما فعل الغربيون بالنسبة للمسيحية الأولى"[5].

إن الإسلام الشائع اليوم بنظر أركون هو الإسلام السني الأرثوذكسي وهو ليس إلا تنظيراً دوغمائياً جاء نتيجة سلسلة من الأعمال المنجزة تاريخياً [6]، ونفس ونفس الشيء يقال عن الإسلام الشيعي[7]، فلا يوجد إذن إسلام حقيقي"لقد خُرِّب تاريخ الإسلام الأولي وأُفسد إلى الأبد"[8]، وما قُدّم إلينا ما هو إلا الإسلام الرسمي السلطوي[9].

و"تغيرت معالم الإسلام الأساسية، وملامحه المحددة، وسماته الذاتية، وصفاته الخاصة، وحلت بدلاً منها معالم أخرى مخالفة تماماً، ومناقضة كلية، ومضادة على الإطلاق، واستُبدلت بالمعالم الأساسية للإسلام معالم أخرى خاطئة

---

(1) انظر: رمضان بن رمضان"خصائص التعامل من التراث"ص 17.

(2) انظر: نصر حامد أبو زيد"مفهوم النص"ص 16.

(3) انظر: نصر حامد أبو زيد"مفهوم النص"ص 17.

(4) انظر: السابق ص 14.

(5) انظر: أركون"قضايا في نقد العقل الديني"ص 293.

(6) انظر: أركون"تاريخية الفكر العربي الإسلامي"ص 52.

(7) انظر: السابق ص 53.

(8) السابق ص 84.

(9) انظر : طيب تيزيني"النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ص 167.

وفاسدة ودخيلة"[1] "وانزلق الإسلام إلى مهوىً خطير، وانحدرت الشريعة إلى مسقط عسير"[2].

ثانياً: التورخة من منظور ماركسي:

أما بنظر الاتجاه الماركسي العربي فقد كان الإسلام "ثورة تعمل على تغيير المجتمع وتطويره اقتصادياً وطبقياً وسياسياً ودينياً طبقاً لأنظمة وعلاقات ومبادئ وعقائد جاءت بها حلاً للتناقضات الحادة التي كانت تعتمل في كيان المجتمع العربي بخاصة والإنسانية بعامة"[3].

والقرآن كتاب الثورة الإسلامية الكبرى والمعبر عنها ومصدر المعرفة الأول لنظرية هذه الثورة[4]، والقراء المستنيرون أمثال مصعب بن عمير انضموا إلى الثورة، الثورة، وتخلوا عن طبقاتهم المترفة، ولم يجد النبي ﷺ أكفأ من القراء يمثلونه وينوبون عنه في ممارسة ذلك العمل الخطير، الذي لم يكن شيئاً سوى إعادة بناء شخصية الفرد العربي وإعادة تخطيط المجتمع العربي في وقت واحد[5]. ولتأمين الثورة ضد المؤامرات الرجعية والوثنية انتقل مركز الثورة ومقر قيادتها من مكة إلى المدينة[6]، ثم كان عمر القائد التالي للثورة[7]. وبذلك يكون الإسلام ثورة عربية خاصة بالعرب ومن الخطأ أن نعممه[8]، وليس الإسلام إلا فرعاً للعروبة، وليس هو إلا طوراً من أطوار المسيرة العربية[9]. والله عز وجل معبود عربي، وأول بيت بني له

---

(1) انظر: محمد سعيد العشماوي"معالم الإسلام"ص 8 طبعة القاهرة 1989 وانظر للدكتور محمد عمارة"سقوط الغلو العلماني"ص 12.

(2) انظر: العشماوي"معالم الإسلام"132 وانظر: د. عمارة"سقوط الغلو العلماني"ص 17.

(3) د. عبد الله خورشيد البري"القرآن وعلومه في مصر"ص 112 دار المعارف بمصر 1969 م .

(4) انظر: البري السابق ص 5، 108، 116، 117. وانظر د. عمارة"الإسلام بين التزوير والتنوير"ص 202.

(5) انظر: السابق ص 112، 113. وانظر: د. محمد عمارة"الإسلام بين التزوير والتنوير"ص 203.

(6) انظر: السابق 117 .

(7) انظر: السابق ص 121 .

(8) انظر: د. محمد أحمد خلف مقال في جريدة الأهرام 16 / 9 / 1987 صفحة الحوار القومي نقلاً عن فهمي هويدي في"المفترون"ص 170.

(9) نقلاً عن فهمي هويدي"السابق"ص 174، 180 .

بأرض العرب من قبل أن يكون الإسلام، وهكذا نستطيع أن نذهب إلى عروبة المُرسِل للرسالة التي تعرف باسم الإسلام[1]. فالإسلام ليس إلا النظام الديني للأمة العربية العربية أولاً وقبل كل شيء، النظام الذي نزل من السماء ليكون البديل عن الأنظمة الأخرى التي كانت الأمة العربية تمارس حياتها على أساس منها". "والعرب في كل مكان يرون الإسلام ديناً قومياً لهم، قبل أن يكون ديناً عالمياً لكل الناس". "والله حاضر في ذهن الإنسان العربي قبل أن يكون الإسلام، فالعروبة هي الأصل والإسلام هو الفرع"[2].

وهكذا وطبقاً للتحليل الماركسي يوصف الإسلام بأنه حركة محمدية [3] أو ثورة [4] يقارن بينها وبين الثورة البلشفية والثورة الفرنسية[5] وأن محمداً ﷺ تجسدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها، فهو إنسان لا يمثل ذاتاً مستقلة منفصلة عن حركة الواقع، بل إنسان تجسدت في أعماقه أشواق الواقع، وأحلام المستقبل[6].

وبما أن التوحيد نتيجة للتطور الاجتماعي والسياسي والاقتصادي فإن التوحيد اليهودي الذي ظهر في جزيرة العرب غير ممكن لأنهم متخلفون، أما توحيد أخناتون فقد كان بسبب وجود بنية تحتية متقدمة [7].

ولكن أوضاع الجزيرة العربية الاقتصادية والاجتماعية وبخاصة مكة، دخلت مرحلة متسارعة من التغيرات الكيفية الناتجة عن تغيرات عديدة متراكمة، ومرتبطة بظروف أدت إليها، مما هيأ مكة للتحول من كونها مجرد استراحة ومنتدى وثني دنيوي على الطريق التجاري، للقيام بدور تاريخي حتَّمته مجموعة

---

(1) انظر: السابق ص 181 .

(2) السابق ص 182 والنصوص لخلف الله ينقلها عنه فهمي هويدي .

(3) انظر: د. طيب تيزيني"النص القرآني إما إشكالية البنية والقراءة"ص 113.

(4) انظر: د. محمد شحرور "الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة"ص 555 فما بعد دار الأهالي – دمشق.

(5) انظر: جمال البنا"تثوير القرآن"ص 10، 11 – د، ط / د، ت دار الفكر الإسلامي – القاهرة.

(6) انظر: د. نصر حامد أبو زيد"مفهوم النص"ص 74.

(7) انظر: القمني"رب الزمان": ص 187.

من الظروف التطورية في الواقع العربي والعالمي، وكان ذلك الدور هو توحيد عرب الجزيرة في وحدة سياسية مركزية كبرى[1].

فكان الأحناف تجسيداً لنزوع ما لاتجاه جديد في رؤية العالم في هذه الثقافة، وكان محمد صلى الله عليه وسلم جزءاً من هذا الاتجاه[2]. ولم يكن متشدداً مثل زيد بن عمرو بن نفيل فكان يتقبل الأكل مما ذبح على النصب لأنه كان ينتمي إلى ثقافة وواقع ومجتمع[3].

وتهيأت مكة لقبول فكرة الإله الواحد، ومن هنا يكون توحيد الأديان في إله واحد قد جاء عند الرواد الحنيفيين كناتج طبيعي لهدير الواقع، وقد حتمت الظروف، وتضافرت الأحداث بحيث صبت الأقدار في يد قريش، وفي البيت الهاشمي الذي أخذ على عاتقه تحقيق هذا الأمر العظيم[4].

"ولم يجد الآخرون [يقصد أقارب النبي صلى الله عليه وسلم] سوى الاهتداء إلى أنه لا حل سوى أن يكون منشئ الدولة المرتقبة نبياً مثل داوود"[5]. "واتبع محمد صلى الله عليه وسلم خطا جده كما اتبع خطواته من قبل إلى غار حراء، وأعلن أنه نبي الفطرة"[6] "وعندما بلغ الأربعين حسم الأمر بإعلانه أنه نبي الأمة"[7].

---

(1) انظر: السابق 206.

(2) انظر: نصر حامد"مفهوم النص"ص 72.

(3) انظر:"مفهوم النص"71.

(4) انظر: القمني"رب الزمان"ص 206.

(5) القمني:"الحزب الهاشمي"ص 54 .

(6) السابق ص 151.

(7) السابق ص 132.

وهكذا يبدو الإسلام في – المنظور العلماني – ليس إلا حلماً سياسياً راود عبد المطلب ثم حققه الحفيد محمد صلى الله عليه وسلم "أي جدي ها أنذا أحقق حلمك"وقد حققه[1].

وهكذا استبدل الإسلام بالآلهة إلهاً واحداً، وانتسب إلى دين إبراهيم لاستيعاب اليهودية والنصرانية [2]، وبحثاً عن الهوية القومية للعرب[3] لأنه "أصبح تعدد الأرباب عائقاً دائماً ومستمراً في سبيل المحاولات التي قامت من أجل خلق كيانات سياسية في جزيرة العرب"[4].

وحتى القرآن ما هو إلا مجرد تراكيب لغوية اقتبسها النبي صلى الله عليه وسلم من شعر أمية بن أبي الصلت وخصوصاً ما يتعلق بوصف القيامة والبعث والجنة والنار [5]، وحتى تسمية ديننا بالإسلام ما هي إلا من بقايا زيد بن عمرو بن نفيل حيث كان هذا يسمي حنيفيته بالإسلام[6].

ثالثاً: التورخة التشطيرية:

يحرص الخطاب العلماني على الحديث عن إسلامات متعددة، وذلك ليمزق الإسلام تمزيقاً شديداً، لكي تسهل عملية تصفيته وتذريته في الرياح، ويُحمِّل الإسلام لتحقيق ذلك كل التجليات التاريخية للحياة الاجتماعية والسياسية التي مرت بها وتمر بها الأمة الإسلامية، فتُحُدِّث عن الإسلام الرسمي المرتكز على سلطة الدولة

(1) السابق ص 151، 153.

(2) انظر: د. نصر حامد أبو زيد"الخطاب والتأويل"ص 135.

(3) انظر: د. نصر حامد أبو زيد"مفهوم النص"ص 72، 74 وأنور خلوف"القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي"ص 122 122 دار حوران – الطبعة الأولى – سوريا 1997 وانظر: القمني"الحزب الهاشمي ص 116.

(4) انظر: سيد القمني"الحزب الهاشمي"ص 66.

(5) انظر:"السابق"ص 122، 124.

(6) انظر: السابق ص 117، 118.

المركزية والذي مارس بنظر العلمانيين دوره في التحريف والتزييف[1]، ويقصد أركون بالإسلام الرسمي أنه "نتاج الخيار السياسي الذي اتخذته الدولة أو النظام الحاكم الذي راح يصفي معارضيه جسدياً"[2]، وهو مصطلح استعاره الخطاب العلماني من نيكلسون كما هو واضح[3].

وهذا الإسلام السلطوي يسميه محمد أركون أحياناً الإسلام الأرثوذكسي[4]، وأحياناً الإسلام الكلاسيكي التقليدي[5]، وأحياناً الإسلام الأقنومي الأقنومي ويعني به أن المسلمين حولوا الإسلام إلى أقنوم ضخم ومضخم، قادر على كل شيء، ويؤثر في كل شيء، دون أن يتأثر بشيء، في حين أنه هو يريد الإسلام

---

(1) انظر: د. طيب تيزيني"النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة"ص 163، 164 وانظر لأركون"تاريخية الفكر العربي الإسلامي"ص 146، 202، 206 و رمضان بن رمضان"خصائص التعامل مع التراث الإسلامي لدى محمد أركون من خلال كتابه"قراءات في القرآن"ص 17.

(2) انظر: د. أركون"الفكر الإسلامي نقد واجتهاد"ص 63 وانظر:"العواصم من قواصم العلمانية"ص 211.

(3) انظر: د. طيب تيزيني"النص القرآني"ص 344.

(4): انظر: لأركون"القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"ص 12 و"قضايا في نقد العقل الديني"ص 101 ولا حاجة للإحالة أكثر لأن هذه اللفظة تعتبر مصطلحاً يتميز به أركون عن غيره في كل كتاباته، وقد لاحظ ذلك عابد الجابري واعتبر مفردة الأرثوذكسية تميز أركون عنه أما هو الجابري فما يميزه مصطلحي"اللفظ والمعنى"أو"الأصل والفرع"انظر: الجابري"التراث والحداثة"ص 321. والأرثوذكسية في الأصل تعني الرأي المستقيم ولكن أركون لا يقصد بها أن هذا النوع من الإسلام هو الإسلام الصحيح، إذ لا يوجد عنده إسلام صحيح، وإنما يعني بالإسلام الأرثوذكسي وفي كل مكان ترد فيه مضافة إلى الإسلام أو الفكر الإسلامي يعني أنه إسلام مستقيم من وجهة نظر أصحابه، ولذلك يضعها بين قوسين، وهذا ما يوضحه مترجم أركون هاشم صالح انظر:"القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"هامش المترجم ص 44 ويوضح هذا المعنى أيضاً تلميذ أركوني آخر بقوله:"مفهوم الأرثوذكسية الذي يعني في الاصطلاح، الرأي الدوغمائي أو العقائدي المتصلب والمتزمت الذي فرض نفسه بالقوة، بصفته الرأي الصحيح أو المستقيم، أي لم يفرض نفسه عن طريق الإقناع والمحاجة والمناقشة المسبقة كما يحاول أن يوهمنا وينجح بسبب مرور الزمن المتطاول"انظر: خالد السعيداني"إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر"ص 231. ويوضح أركون نفسه مراده بإطلاق الأرثوذكسية على الإسلام أو الفكر الإسلامي فهو يعني بها المبادئ والمسلمات والبديهيات المشكلة للاعتقاد الديني التي لا يمكن التمرد عليها دون عقوبة، وبهذا المعنى فإن هناك أرثوذكسيات إسلامية تتفرع إلى أرثوذكسيات سنية أو شيعية فالسيادة الأرثوذكسية هي كل سلطة دينية تمنع كل محاولة نفاذ نقدية داخل الأطر المشكلة لمنظومتها الدينية، نظراً لأن إعادة القراءة يهدد ثبات مكانتها ومصالحها. انظر"لأركون"العلمنة والدين"دار الساقي ط 2 / 1993 ص 14 وانظر: إلياس قويسم"إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر. نصر حامد أبو زيد نموذجاً"ص 104. وانظر: رمضان بن رمضان"خصائص التعامل مع التراث العربي الإسلامي لدى محمد أركون من خلال كتابه قراءات في القرآن"ص 35.

(5) انظر: لأركون"نافذة على الإسلام"ص 24، 172 و لعلي حرب"نقد النص"ص 127.

المعاصر الذي يخضع للتاريخية مثله مثل أي شيء على وجه الأرض[1]. وأحياناً الإسلام الملاذ، أي إسلام الهروب من مواجهة المشاكل الملحة، إسلام التعذر والتعلل، إسلام الملاذ من الفشل، الإسلام الذي يبدو وحده كتعاليم إلهية قادراً على الحفاظ على التماسك الاجتماعي[2]. وليس هو السلامة المعرفية والصحة الأبستمولوجية[3]. هذه الإسلامات المتعددة تقابل الإسلام المعاصر كما أشرنا أو الإسلام الدين ولكنه إسلام أركوني جديد[4].

والخلاصة الأركونية أن "الإسلام فرض نفسه كدين مدعوماً بواسطة نجاح سياسي، إذن فهو حدث تاريخي بشكل كامل"[5]، وتشكل منه إسلام مثالي متعال وفوق تاريخي هو الدين الصحيح [بنظر أصحابه طبعاً] يُبطل ويلغي كل الإسلامات الأخرى، ولا يمكن هو نفسه أن يُلغى أو يُبطَل[6]، ولذا فإن "إدخال البعد التاريخي في التحليل سوف يضطرنا إلى التفريق بين الإسلام المثالي هذا، وبين الإسلام التاريخي"[7].

وهكذا فإن أركون يعتبر الإسلام الذي فهمته الأمة عبر تاريخها وتقبله الناس، وآمن به السواد الأعظم من البشر إسلاماً مثالياً خيالياً يختلف عن الإسلام الحقيقي [وليس هناك إسلام حقيقي في المنظور العلماني عموماً] ولذا فإن أركون يأخذ على عاتقه أن يكشف عن الإسلام بمفهوميه: الإسلام المعاش، وهو غير مطابق وغير صحيح، والإسلام غير المعاش وغير المفهوم وهو الخاضع للتحليل[8] [الأركوني الأركوني طبعاً].

---

(1) انظر: لأركون"قضايا في نقد العقل الديني"ص 174، 175.

(2) انظر: لأركون"تاريخية الفكر العربي الإسلامي"ص 115، 116 وانظر: عبد الرزاق هوماس"القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير"ص 286.

(3) انظر: نصر حامد أبو زيد"الخطاب والتأويل"ص 108.

(4) انظر: أركون"تاريخية الفكر"ص 115، 116.

(5) د. أركون"الفكر الإسلامي قراءة علمية"ص 115.

(6) انظر: السابق ص 115.

(7) السابق: ص 115.

(8) انظر: السابق ص 116.

ومن الإسلامات العلمانية الأخرى: الإسلام الشعبي[1] الذي يقوم على الثقافة غير العالمة[2]، لأنه إسلام جمهور المسلمين وعامتهم[3]، وهذا النوع من الإسلام لا يتفق مع الإسلام المحمدي – بنظر الخطاب العلماني – إلا في الاسم، لأن لكل شعب مسلم عاداته وتقاليده وإسلامه الخاص[4]، وفيه مظاهر وثنية[5].

والإسلام النظري وهو النسق الفكري المتشعب والمتشظي الذي أنجزه جمع من المفكرين، ويستمد إمكاناته من الوضعية الاجتماعية المشخصة "الواقع"، وتشخص في بعض المنظومات المهمة مثل الاجتهاد والتأويل والقياس والتفسير والإجماع[6].

والإسلام الشخصي الفردي، ويسميه أركون الإسلام الثالث أو الفردي[7]، وهو قائم على الضمير الشخصي الحر، والممارسة الشخصية للإسلام[8]. وتجلى في الممارسات الصوفية التي أفصحت عن نفسها في الطموح إلى العيش في علاقة مع الله [عز وجل] على نحو يلبي الحاجات الروحية المطلقة، وقد حاول الإجماع الذي هو في حقيقة الأمر إجماع فقهي نخبوي أن يحد من هذه الحرية الفردية[9].

---

(1) انظر: د.طيب تيزيني"النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة"ص 147 وانظر: أركون"تاريخية الفكر"ص 180، 132، 202 وانظر: له"نافذة على الإسلام"ص 14، 106 وانظر: عبد المجيد الشرفي"لبنات"ص 77.

(2) انظر: د. طيب تيزيني"السابق"ص 162.

(3) انظر: السابق ص 141.

(4) انظر: د. تيزيني"السابق"ص 158، 159.

(5) انظر:د. عبد المجيد الشرفي"لبنات"77.

(6) انظر: د.طيب تيزيني"النص القرآني"ص 166.

(7) انظر: السابق ص 169

(8) انظر: السابق ص 174.

(9) انظر: السابق ص 173، 174.

والإسلام الإثني(1) وهو – كما يبدو لي – إسلام الشعوب المختلفة غير العربية الذي امتزج بعناصر من حضاراتها السابقة وعاداتها المختلفة (2)، وهو ما يعبر عنه آخرون بإضافة الإسلام إلى بلدانه، أو مذاهبه المختلفة لتكريس التجزئة، فيقال مثلاً: الإسلام الأندونيسي، والإسلام الباكستاني والإسلام العربي أو الإيراني والإسلام العراقي أو الشامي(3). والإسلام السني أو الشيعي(4). والإسلام الأشعري الرجعي المسيطر، بينما الإسلام الاعتزالي التقدمي مهمش(5). والإسلام التقدمي بنظر جاك بيرك هو الغاية والمطلب لأنه إسلام الديمومة(6)، ومعيار ذلك أن يتخلى الإسلام عن مفاهيمه وتصوراته ومبادئه، ويعتنق الرؤية الغربية لكي يصبح إسلاماً تقدمياً، فالشرط الجوهري للتقدم هو الإسلام أو الاستسلام، ولكن ليس لله عز وجل وإنما للغرب المهمين، أو النظام العالمي – أقصد الأمريكي – الجديد، للقطب الواحد(7).

رابعاً: التورخة النسبية:

لقد قُطّع الإسلام – كما رأينا – في دوامة المجزرة العلمانية إلى إسلامات كثيرة، ولا بد هنا من السؤال: هل يطرح العلمانيون مفهوماً جديداً للإسلام يضاف

---

(1) انظر: د. تيزيني"السابق"ص 176 وانظر أركون"تاريخية الفكر"ص 180 حيث يستخدم مصطلح المجموعات الإثنية و الإثنية أو الإثنية: تأتي للدلالة على تصنيف عرقي ثقافي وهي مشتقة من الإثنولوجيا التي تعني علم الأجناس البشرية حيث يدرس هذا العلم القوانين العامة لتطور البشرية انظر: رابعة جلبي"ملحق من إعدادها تعرف فيه بعض المصطلحات"ملحق بكتاب"الإسلام والعصر"مشترك بين د. البوطي – تيزيني ص 239.

(2) انظر: د. تيزيني"السابق"176.

(3) انظر: د. محمد أركون"قضايا في نقد العقل الديني"ص 230 وتلميذه خالد السعيداني"إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر نتاج محمد أركون نموذجاً"ص 79 بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية – جامعة الزيتونة – تونس – المعهد العالي لأصول الدين 1428 هـ 1997 م إشراف د. محمد محجوب وانظر: حسين أحمد أمين"حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية"ص 27، 197.

(4) انظر :د.جورج طرابيشي"إشكاليات العقل العربي"ص 13 وأصحاب هذه التفرقة في الأصل هم المستشرقون كما يشير طرابيشي.

(5) انظر: د. نصر حامد أبو زيد"النص السلطة الحقيقة"ص 14.

(6) انظر: جاك بيرك"القرآن وعلم القراءة"ص 131 ترجمة وتعليق منذر عياشي – دار التنوير – بيروت – مركز الإنماء الحضاري – حلب ط 1 / 1996 تقديم: د. محمود عكام.

(7) انظر: المصدر السابق هوامش المترجم منذر عياشي ص 131، 132.

إلى الإسلامات التي رأيناها؟ أم يرتضون مفهوماً من بين تلك المفاهيم؟ أم أن هناك خياراً آخر؟.

إذا كان الإسلام بنظر أحد الباحثين فكرة مجردة [1]، وإذا كان الإسلام جاء وذهب بنظر باحث آخر[2]، ولا يمكن إعادته في بكارته النبوية الأولى عقيدة وتشريعاً وفقهاً[3]. وكان في أساسه قاصراً على الأخلاق والقيم، ولم يكن فيه أي نظام سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي [4]، وكان رخواً مرناً جداً في التعامل مع الشعوب المفتوحة، فلم يطلب أكثر من إعلان الشهادة فقط، وليمارسوا عاداتهم ومعتقداتهم كما يريدون[5] فإن هذا يتيح لنا – أقصد للخطاب العلماني – أن نبحث عن إسلامٍ عصري مستنير مساير لروح العصر[6] فالإسلام لا يكون صحيحاً إلا إذا طرح بالمفهوم البرغسوني وذلك بجعله ديناً منفتحاً[7]، والتخلص من الفهم الفهم الحرفي للدين[8]، ولن يتم ذلك إلا إذا تمت إعادة النظر في الإسلام كلية من منظور تاريخي بحيث يصبح من الضروري أن نوفق بين الإسلام والفكر اللاديني[9]، وبحيث يمكن أن يصبح الإلحاد إيماناً، والإيمان إلحاداً، "فالإلحاد هو التجديد، وهو المعنى الأصلي للإيمان"[10].

---

(1) انظر: د. زكي نجيب محمود"تجديد الفكر العربي"ص 68 يعني لا يمكن تحديد نموذج تطبيقي له في الواقع فيكون معياراً يرجع إليه.

(2) انظر:"الصادق النيهوم"صوت الناس، محنة ثقافة"ص 155 .

(3) انظر: د. طيب تيزيني"الإسلام والعصر"ص 129، 130.

(4) انظر: د. طارق حجي"الثقافة أولاً وأخيراً"ص 20.

(5) انظر: عبد الهادي عبد الرحمن"سلطة النص"ص 41، 42.

(6) انظر: حسين أحمد أمين"حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة"ص 5 ونصر حامد أبو زيد"الخطاب والتأويل"ص 195، 197.

(7) انظر: د. عبد المجيد الشرفي"لبنات"ص 50 وانظر له أيضاً"الإسلام بين الرسالة والتاريخ"ص 47 يفرق برجسون بين الدين المغلق والدين المفتوح والأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة انظر: مراد وهبة"المذهب في فلسفة برجسون"ص 92 ص 140، 142 .

(8) والمقصود بالفهم الحرفي هو الفهم المستقر بين الأمة للإسلام والذي يدين به مليار مسلم ودانت به الأمة منذ أربعة عشر قرناً. والفهم الحرفي والحرفيين كلمة تتكرر كثيراً لدى العلمانيين.

(9) قال د. أركون ذلك في حوار مع إحدى المجلات الفرنسية انظر: عبد الرزاق هوماس"القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير"ص 171.

(10) انظر: د. حسن حنفي"التراث والتجديد"ص 67 طبعة القاهرة 1980 وطبعة بيروت – دار التنوير 1980– ص 53 وانظر: د. محمد عمارة"الإسلام بين التنوير والتزوير ص 196 وانظر: جورج طرابيشي"المثقفون العرب والتراث"ص 212 وانظر"التأويل في مصر في الفكر المعاصر"ص 326.

وهذا يقتضي التخلص من المفاهيم السائدة عن الإسلام بأنه دين الحق، أو الحقيقة المطلقة، أو الدين القويم وأنه النسخة الأخيرة من الدين المقبول عند الله عز وجل[1].

كما أنه لم يعد يكفي لتعريف الإسلام أن نقول عنه: إنه "الدين الذي أتى به محمد"[2] صلى الله عليه وسلم، لأن الإسلام ليس إلا "أحد التجليات التاريخية للظاهرة الدينية"[3] و"حقيقة الإسلام وهويته ليست شيئاً جاهزاً يُكتسب بصورة نهائية، وإنما هي مُركب يجري تشكيله وإعادة إنتاجه باستمرار، وهي تتنوع أو تتغير بتغير الظروف والشروط والمعطيات"[4].

فلا يوجد إذن إسلام ما هو قائم في ذاته بصرف النظر عن أنماط تحققه في الهنا والآن، لا يوجد إسلام جوهري حقيقي نموذجي، وإنما الإسلام هو ما طُبِّق في التاريخ"[5]، وهو ما يعني أنه "لا يوجد إسلام في ذاته، وإنما لكل واحد تصوره المختلف المختلف للإسلام، وطريقته الخاصة في أدائه وممارسته"[6] "لا يوجد إسلام أصولي صحيح يمكن استعادته وتطبيقه التطبيق الأفضل "[7]. "ولأن التطبيق خيانة فإنه لا لا وجود لإسلام حقيقي أصولي يمكن العودة إليه، فالإسلام الحقيقي لم يوجد ولم يطبق لا في هذا الزمان ولا في صدر الإسلام، لأن حقيقة الإسلام هي محصلة تواريخه"[8].

---

(1) انظر: د. أركون"القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"ص 69 إن مثل هذه المفاهيم بنظر أركون جاءت في سياق تاريخي لتحقيق سيادة المؤمنين على غيرهم من الفئات الأخرى كاليهود والنصارى، لتأسيس مشروعية سلطوية للنبي والمؤمنين متميزة عن الفئات الأخرى، فهي إذن مفاهيم تاريخية مهمتها تحقيق مصالح مباشرة لفاعلين اجتماعيين"أي للمؤمنيين"انظر:"أركون"القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"ص 70، 71.

(2) انظر: د. أركون"الفكر الإسلامي قراءة علمية"ص 114.

(3) انظر: د. أركون"قضايا في نقد العقل الديني"ص 39.

(4) انظر: علي حرب"نقد النص"ص 155.

(5) انظر: علي حرب"نقد النص"ص 153.

(6) انظر: السابق ص 158.

(7) انظر"علي حرب"الممنوع الممتنع في نقد الذات المفكرة"ص 28 .

(8) انظر: السابق ص 28.

ولأننا لا يمكننا اليوم أن نحدد ما هو الإسلام الصحيح ولا يوجد أي معيار لتحديد ذلك[1] فإن مفهوم الإسلام يجب أن يبقى منفتحاً مستعصياً على الإغلاق لكي يقبل الخضوع للتغير المستمر الذي يفرضه التاريخ، فالإسلام لا يكتمل أبداً، بل ينبغي إعادة تحديده وتعريفه داخل كل سياق اجتماعي ثقافي، وفي كل مرحلة تاريخية معينة[2].

وهذا هو معنى القراءة العلمانية للإسلام "أن لا نسلم بالمسلم به"[3]، وأن نطرح مفهوماً موضوعياً للإسلام يتجاوز الأطروحات الأيديولوجية[4]، ويخرج من الدائرة العقائدية المعيارية للإسلام الأرثوذكسي[5].

ولكن هذا لا يعني بنظر أركون – متفضلاً!! أن نحذف كل إشارة إلى الإسلام[6]، وإن كان حسن حنفي يبخل علينا بهذا الفضل!! فيرفض حتى كلمة إسلام ويستبدلها بكلمة التحرر، لأن هذا اللفظ الأخير "يعبر عن مضمون الإسلام أكثر من اللفظ القديم"[7].

خامساً: التورخة الهدمية الاجتثاثية:

كيف يتم الوصول إلى هذا التجديد العلماني بشكل جذري وثوري؟

النقد الإيديولوجي هو وسيلتنا للتخلص من فكر العصور الوسطى لكي "نودع نهائياً المطلقات جميعاً، ونكف عن الاعتقاد أن النموذج الإنساني وراءنا لا

---

(1) انظر لأركون"تاريخية الفكر العربي الإسلامي"ص 146 وانظر عبد الرزاق هوماس"القراءة الجديدة"ص 84 .

(2) انظر: خالد السعيداني"إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، نتاج محمد أركون نموذجاً"ص 56 ورمضان بن رمضان"خصائص التعامل مع التراث العربي الإسلامي لدى محمد أركون في كتابه قراءات في القرآن"ص 16.

(3) علي حرب"نقد الحقيقة"ص 58.

(4) انظر: د. نصر حامد أبو زيد"مفهوم النص"ص 20.

(5) انظر: لأركون"تاريخية الفكر"ص 217.

(6) انظر: السابق ص 217.

(7) انظر: د. حسن حنفي"التراث والتجديد"ص 99.

أمامنا"[1]. من أجل ذلك لا بد أولاً من انزياح هذه الأنظمة الكبرى المتمثلة في الأديان من دائرة التقديس والغيب، باتجاه الركائز والدعامات التي لا زال العلم الحديث يواصل اكتشافه[2].

وانزياح المقدس يعني أن نخترق المحرمات وننتهك الممنوعات السائدة أمس واليوم ونتمرد على الرقابة الاجتماعية[3] ونخترق أسوار اللامفكر فيه وندخل إلى المناطق المحرمة[4]، ونسعى إلى خلخلة الاعتقادات، وزحزحة القناعات، وزعزعة اليقينيات، والخروج من الأصول العقائدية[5]، وإعادة النظر في جميع العقائد الدينية عن طريق إعادة القراءة لما قدمه الخطاب الديني عامة[6]، ومراجعة كل المسلمات التراثية[7]، وطرد التاريخ التقليدي من منظومتنا الثقافية لأنه بناء عتيق عتيق تهاوت منه جوانب كثيرة، فوجب كنس الأنقاض قبل الشروع في البناء[8].

وتكريس القطيعة مع الماضي – كما فعل الغربيون – هو الحل وليس الإصلاح "لا أحد يتكلم أبداً عن التجديد بمعنى القطيعة والاستئناف، بل الجميع يدعو إلى الإصلاح والإحياء والعودة إلى حالة ماضية"[9] في حين المطلوب هو "اجتثاث الفكر السلفي من محيطنا الثقافي"[10] لأنه كان وسيبقى سبب التخلف[11] لأنه قائم على ثقافة ماضوية، لفظية، عقيمة اجترارية، انتهازية،

---

(1) د. عبد الله العروي"الإيديولوجيا العربية المعاصرة"ص 16 وانظر: مبروكة الشريف جبريل"الخطاب النقدي في المشروع النهضوي العربي العروي والجابري نموذجاً"ص 41.

(2) انظر: أركون"تاريخية الفكر"ص 26.

(3) انظر: خالد السعيداني"إشكالية القراءة"125.

(4) انظر: د. نصر حامد أبو زيد"الخطاب والتأويل"ص 116 والحديث عند نصر حامد عن أركون وانظر ص 235.

(5) انظر: علي حرب"نقد النص"ص 72، 143، 144.

(6) انظر: د. أركون"القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"ص 6.

(7) انظر: د. نصر حامد أبو زيد"الخطاب والتأويل"ص 228.

(8) انظر: د. عبد الله العروي"مجمل تاريخ المغرب"ص 25 نقلاً عن مبروكة الشريف"الخطاب النقدي"ص 133.

(9) د. العروي"الإيديولوجيا العربية المعاصرة"ص 104 وانظر: مبروكة الشريف"الخطاب النقدي"ص 115.

(10) د. العروي"العرب والفكر التاريخي"ص 225 وانظر"مبروكة الشريف ص 101.

(11) انظر: السابق ص 223.

نفعية، محافظة، رجعية، تقليدية... الخ[1]. ولا يمكن أن تنهض الحياة العربية ويبدع الإنسان العربي إذا لم تنهدم البنية التقليدية للذهن العربي، وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت الذهن العربي وما تزال توجهه[2].

والوسيلة المجدية لذلك هي"هدم الأصل بالأصل نفسه "وإذا كان التغير يفترض هدماً للبنية التقليدية القديمة، فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي، وإنما يجب أن يكون بآلة من داخله، وإن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته[3]. هذه الآلة ما هي إلا التأويل الباطني الغنوصي الذي ينفي النبوة الإسلامية ويقيم على أنقاضها دين العقل[4]0

المطلب الثاني: ترويج الإسلام العلماني الجديد

أولاً: الإسلام العلماني الجديد:

لا أعتقد أننا بحاجة إلى التذكير بأن ما يتحكم بالموقف العلماني الذي عرضناه آنفاً بشكل مكثف هو معيار مادي فلسفي غربي اعترف العلمانيون بذلك أم لم يعترفوا، وأن الخلفية الإلحادية أو الشكية أو اللاأدرية هي التي يستبطنها أغلب العلمانيين في تناولهم للإسلام، وأنه حتى الذين لم يصرحوا برفض الإسلام، ولم يجاهروا بإلحادهم وتحدثوا عن إمكانية وجود ما للإسلام، فإن الإسلام الذي يتحدثون عنه، ليس هو الإسلام الذي أنزله الله عز وجل على محمد صلى الله عليه وسلم وقال عنه ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلامُ [5]﴾. ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنْ الْخَاسِرِينَ[6]﴾.

---

(1) انظر: د."مبروكة الشريف"الخطاب النقدي"ص 53 وهي كلمات متفرقة في خطاب عبد الله العروي تحصيها الباحثة.

(2) انظر: أدونيس"علي أحمد سعيد"الثابت والتحول"1 / 32، 33 دار العودة – بيروت 1974.

(3) انظر: السابق 1 / 33 وانظر نصر حامد"إشكالية القراءة"آليات التأويل"ص 232.

(4) انظر: أدونيس"الثابت والتحول"2 / 209 – ط 4 / 1986 – دار العودة – بيروت.

(5) سورة آل عمران آية 19.

(6) سورة آل عمران آية 85.

وإنما إسلام جديد يخترعونه منفتح – كما رأينا – وغير مغلق، وغير مكتمل، بعكس ما أراده الباري عز وجل: ﴿ اليوم أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا ﴾ [1]. إنه امتداد لما سمي بدين العقل أو الدين الطبيعي كما طرحه فلاسفة النهضة الأوربيين واستعاضوا به عن المسيحية، وهكذا يسلك العلمانيون العرب درب أساتذتهم فيما يخص علاقتهم بالإسلام، فالإسلام الجديد العصري المستنير ليس من الضروري أن يقوم على خمسة أركان هي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً".

فالشهادتان في الدين العلماني الجديد ليس لهما مدلول إيماني لأنه "في حقيقة الأمر وطبقاً لمقتضيات العصر لا تعني الشهادة التلفظ بهما أو كتابتهما، إنما تعني الشهادة على العصر... ليست الشهادتان إذن إعلاناً لفظياً عن الألوهية والنبوة، بل الشهادة النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ"[2].

أما الجزء الثاني من الشهادة فليس من الإسلام لأنه أضيف إلى الأذان فيما بعد إذ كان الإسلام في البداية دعوة إلى لقاء لكل الأديان[3].

- والصلاة مسألة شخصية[4]، وليست واجبة[5]، وفرضت أصلاً لتليين عريكة العربي، وتعويده على الطاعة للقائد[6]، وتغني عنها رياضة اليوغا وهو ما غفل عنه الفقهاء[7].

---

(1) سورة المائدة آية 3.

(2) انظر: د.حسن حنفي"من العقيدة إلى الثورة"I / 17 وانظر: أبو طالب حسنين"التأويل في مصر"ص 339.

(3) انظر: الصادق النيهوم"صوت الناس، محنة ثقافة مزورة"ص 25 .

(4) انظر: عبد الرزاق هوماس"القراءة الجديدة"ص 129، 169 ينقل عن أركون في مصدر أجنبي له.

(5) انظر:د. عبد المجيد الشرفي"الإسلام بين الرسالة والتاريخ"ص 63.

(6) انظر: د. عبد الهادي عبد الرحمن"سلطة النص"ص 110، 111.

(7) انظر: الصادق النيهوم"الإسلام في الأسر"ص 127، 134.

- والزكاة أيضاً ليست واجبة وإنما هي اختيارية[1]، كما أنها لا تؤدي الغرض لأنها تراعي معهود العرب في حياتهم التي كانوا عليها "فهي تمس الثروات الصغيرة والمتوسطة أكثر مما تمس الثروات الضخمة ... ولم توضع للحد من الثروات الكبيرة القائمة على الربح المرتفع، فهذه لم تكن معهود العرب زمن النبوة... ولذلك فالزكاة وحدها لا يمكن أن تنال شيئاً من الفوارق الطبقية الكبيرة لأنها وضعت أصلاً لمجتمع ليس فيه مثل هذه الفوارق الطبقية الكبيرة"[2]. إن الزكاة مقدمة يحثنا فيها الإسلام على الوصول إلى الشيوعية المطلقة[3].
- والصوم كذلك ليس فرضاً وإنما هو للتخيير[4]، وهو مفروض على العربي فقط، لأنه مشروط بالبيئة العربية ولذلك فالصوم بالنسبة للمسلم غير العربي مجرد دلالة وعبرة دينية[5]. بل إن الصوم يحرم على المسلمين في العصر العصر الحاضر لأنه يقلل الإنتاج[6].
- أما الحج كذلك فهو من الطقوس الوثنية الميثية العربية القديمة التي أقرها الإسلام مراعاة لحال العرب[7] وما هو إلا تعبير عن الحنين إلى أسطورة العود الأبدي[8]، وإعادة إحياء لتلك التجربة الجنسية الدينية المقدسة التي تمت بين آدم وحواء، والحج العربي العاري في الجاهلية يؤكد المشاركة في الجنس بين الألوهية والبشر[9]. كما أن تحويل القبلة والحج تعبير عن الرغبة في تعريب

---

(1) انظر :د.عبد المجيد الشرفي"الإسلام بين الرسالة والتاريخ"ص 63 وانظر : العشماوي"جوهر الإسلام"ص 7، 8، 80،79.

(2) د. الجابري"وجهة نظر"ص 150 – 151.

(3) انظر : محمد محمود طه"الرسالة الثانية"ص 155، 164.

(4) انظر : د. الشرفي"لبنات"ص 173 فما بعد وانظر للشرفي"الإسلام بين الرسالة والتاريخ"ص63، 64.

(5) انظر : د. عبد الهادي عبد الرحمن"سلطة النص"ص 109.

(6) هذا ما أعلنه الرئيس التونسي الأسبق"بورقيبة"وألزم به الشعب التونسي انظر"تونس الإسلام الجريح"لمحمد الهادي مصطفى الزمزمي ص 48، 49 نقلاً عن الدكتور القرضاوي"التطرف العلماني في مواجهة الإسلام"ص 144.

(7) انظر : د. الشرفي"الإسلام بين الرسالة والتاريخ"ص 65 وانظر : طيب تيزيني"النص القرآني"ص 154، 155 وانظر : تركي علي الربيعو"العنف والمقدس والجنس"ص 89 .

(8) انظر : الربيعو"العنف والمقدس والجنس"ص 89.

(9) انظر : الربيعو"السابق"ص 89 وانظر : القمني"الأسطورة والتراث"ص 165.

الإسلام وتأكيد عروبيته[1]. وليس من الضروري أن يقام بطقوسه المعروفة إذ يغني عنه الحج العقلي أو الحج الروحي[2].

وهكذا تُميَّع كل الشعائر الإسلامية وتعتبر طقوساً وثنية تحدرت إلى القرآن من البيئات والأمم السابقة والجاهلية [3]، وقد مارس الفقهاء دورهم في تقنينها [4] بعكس الرسالة التي تميزت في هذا الشأن بمرونة ولكن الفقهاء ألغو هذه هذه المرونة [5]. إن تحقيق الإسلام لمهمته الروحية قد يحصل دون أن تؤدى الطقوس والشعائر بالضرورة [6] فقد أصبحت المساجد أوكار الإرهاب [7]، وبرزت معالم التخلف ومظاهره في تنامي التدين الشخصي كما هو واضح في صفوف المصلين، والحجاب واللحى [8].

إن علامات الاستسلام تتجلى في ممارسة الشخص للصلاة والزكاة وهما عملان يقدمهما القرآن على أساس أنهما محض دينيين، ولكن لا يغيب عن أنظارنا أن لهما وظيفة حاسمة من حيث الدمج الاجتماعي والسياسي للفرد، ولهما وظيفة في كسر العصبيات والتضامنات التقليدية[9]، ونحن اليوم مدعوون لإعادة النظر في في الفرائض والعبادات وسؤال أهل الخبرة والاختصاص عن فوائد الصيام وأضراره اقتصادياً وصحياً [10].

---

(1) انظر: عبد الهادي عبد الرحمن"سلطة النص"ص 106.

(2) انظر: أركون"مجلة الكرمل"العدد 34 / 1989 جزء 1 ص 23 فصيلة تصدر عن الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين مؤسسة بيسان للصحافة والنشر والتوزيع – قبرص – وانظر: خالد السعيداني"إشكالية القراءة"ص 37 و انظر: رمضان بن رمضان"خصائص التراث"ص 108، 109، 124 يعتبر أركون الحج العقلي ينتمي إلى القرآن الكريم أو على حد تعبيره إلى"الحدث القرآني"أما الحج الشرعي فينتمي إلى تأطيرات الفقهاء المغلقة الأرثوذكسية أو ما يسميه"الحدث الإسلامي"وهو يستعير المصطلح من التوحيدي الذي ألف كتاباً بعنوان"الحج العقلي إذ ضاق الفضاء عن الحج الشرعي كما يذكر أركون نفسه . راجع"المصادر السابقة".

(3) انظر: طيب تيزيني"النص القرآني"ص 154، 155.

(4) انظر: أركون"تاريخية الفكر"ص 81.

(5) انظر: الشرفي"الإسلام بين الرسالة والتاريخ"ص 121.

(6) انظر: أركون"قضايا في نقد العقل الديني"36.

(7) انظر:"الفاشيون والوطن"ص 200.

(8) انظر: العظمة"العلمانية تحت المجهر"ص 181.

(9) انظر: أركون"القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"ص 17.

(10) انظر: حسين أحمد أمين"الاجتهاد في الإسلام"ص 23 نقلاً عن د. عمارة"الإسلام بين التزوير والتنوير ص 218.

وهكذا يُطمس الإسلام الرباني الذي أُرسل به محمد صلى الله عليه وسلم، ويبرز الإسلام العلماني المخترع بأركانه الجديدة العصرية المفتوحة، والقابلة لكل الأفهام والتأويلات، والتي لم تتوقف عند هذا الحد، لأنه لا حدود يمكن الوقوف عندها في الخطاب العلماني.

ثانياً: الإيمان العلماني الجديد:

والإيمان أيضاً ليس هو الإيمان المحمدي الذي يقوم على ستة أركان "الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره" وإنما "هناك تغيُّر جذري في المفهوم الإيماني نفسه، وفي وسائل تحققه اليقينية، ليست القضية الآن في السجود لصنم أو اتخاذ أرباب أو ممارسة علاقات فلكية أو أبراجية معينة ... المشكلة الإيمانية الآن في توجه الإنسان كلياً نحو الاتحاد بالطبيعة عبر منهجية العلم بديلاً عن التوجه إلى الله كونياً عبر منهجية الخلق ... فالإيمان في عصرنا يعني الانتقال إلى إدراك عميق لمنهجية الخلق والتكوين كما يوضحها الله في القرآن، وهي مرحلة إيمانية لم يصلها من قبل إلا من الذين اصطفاهم الله"[1].

وأصبحت الحداثة تفرق بين إيمان جديد وإيمان تقليدي فالإيمان الحديث "يقبل إعادة النظر حتى في الأصول الأولى من أجل انتهاكها وإعادتها إلى المشروطيات المشتركة للجدلية الاجتماعية، وهو ما ندعوه بأرخنة الأصول الأولى للأديان التوحيدية، أي الكشف عن تاريخيتها المحجوبة أو المغطاة بستار كثيف من التقديس والتعالي"[2].

(1) انظر: أبو القاسم حاج حمد"العالمية الإسلامية الثانية 2 / 497، 498 وانظر:"البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص البشري 116

(2) انظر: أركون"من القرآن إلى التفسير الموروث"ص 83، 84.

إن الإيمان بالمعنى الحديث يقبل حتى فكرة موت الله وغياب الله عن العالم، وإن كانت هذه الفكرة تصدم الشرائح الكبيرة المؤمنة بالمعنى التقليدي[1]. وبناءً على هذا المفهوم الجديد للإيمان الأركوني فإن كل الذين اعتُبروا ملحدين في التاريخ الإسلامي أو الغربي يمكن اعتبارهم مؤمنين لأنهم لهم إيمانهم الخاص، وهم لا يمكن أن يخرجوا عن الإسلام وإنما عن فهم ضيق قسري له، وقد كانت لهم طقوسهم وشعائرهم الخاصة[2].

ومن هنا يكفي أن يتحقق في الإيمان المعاصر عند طائفة من العلمانيين ركنان فقط هما الإيمان بالله واليوم الآخر[3]، وعند آخرين "الإيمان بالله والاستقامة[4]"، والقصد من ذلك هو إدخال النصارى واليهود في مفهوم الإيمان والإسلام، واعتبارهم ناجين يوم القيامة، ويُستدل لذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[5] [6].

وعند طائفة ثالثة يُفتح المجال للكونفوشيوسية، والبوذية وكل الأديان الوضعية للدخول في سفينة النجاة العلمانية [7]، لأنه يعسر على المؤمن في عالم اليوم أن يهمل التحديات التي تمثلها الأديان الأخرى المخالفة لدينه الموروث، فليس من الحكمة الإلهية أن أحكم أنا المسلم على ثلاثة أرباع البشرية من معاصري غير المسلمين بالذهاب إلى الجحيم، وبالتالي أليست الحقيقة التي أؤمن بها نسبية؟![8].

---

(1) أركون"قضايا في نقد العقل الديني"ص 207. يميز أركون أيضاً بين ثلاثة أنواع من الإيمان: الإيمان التقليدي البسيط والإيمان الواعي التاريخي، والإيمان الأسطوري العاطفي، أو الإيمان الحق والإيمان الباطل الزائف انظر: أركون"من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي"50 – 51.

(2) انظر: أركون"مجلة الكرمل"ص 39 عدد 34 / 1989 م.. وانظر:"من فيصل التفرقة إلى فصل المقال"ص 9.

(3) انظر: محمد شحرور"نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي"ص 31 والدكتور حامد طاهر يكرر ذلك كثيراً في كلية دار العلوم.

(4) انظر: العشماوي"جوهر الإسلام"ص 109، 121.

(5) سورة البقرة آية 62.

(6) انظر: السابق ص 127 و وله:"أصول الشريعة"ص 100.

(7) انظر: د. أركون"نافذة على الإسلام"ص 60 وله أيضاً"الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد ص 84.

(8) انظر: د. عبد المجيد الشرفي"لبنات"ص 101.

وهكذا بالتوازي مع تغير مفهوم الإيمان يتغير معه مفهوم الإلحاد أو الشرك فكما أصبح الإلحاد عند نيتشة وماركس وفيورباخ نظرية للتحرير[1] يصبح كذلك عند المفكرين العرب "الإلحاد هو التجديد لأنه يطابق الواقع ووعي بالحاضر ودرء للأخطار ومرونة في الفكر ... إن الإلحاد هو المعنى الأصلي للإيمان لا المعنى المضاد، والإيمان هو المعنى الذي تواردہ العرف حتى أصبح بعيداً للغاية عن المعنى الأصلي، إن لم يكن فقداً له ... لأن الإيمان تغطية وتعمية عن شيء آخر مخالف لمضمون الإيمان، والإلحاد هو كشف القناع وفضح النفاق "[2]. والشرك بالله عز وجل لم يعد هو التوجه بالعبادة إلى غير الله عز وجل، وإنما أصبح يعني الثبات في هذا الكون المتحرك، وعدم التطور بما يتناسب مع الشروط الموضوعية المتطورة دائماً، فالتخلف شرك والتقدم توحيد[3].

إن التوحيد هو توحيد الأمة والفكر وليس توحيد الآلهة ﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [4] [5].

ولكن لا يجب أن نفهم أن الله عز وجل في الإيمان الجديد هو الله الذي يؤمن به المسلمون والموصوف في القرآن الكريم بكل صفات الكمال وإنما الله يعني الإنسان، وصفاته جميعها حتى صفة الوجود تعني الوجود الإنساني [6]. الله الجديد [سبحانه سبحانه وتعالى] هو: الدافع الحيوي، التقدم، الحرية، الطبيعة، الخبز، الحب[7] أو هو هو الأمل بالعدالة والحرية والمساواة[8].

---

(1) انظر: كولنز"الله في الفلسفة الحديثة"ص 333، 334.

(2) د. حسن حنفي"التراث التجديد"ص 54.

(3) انظر: د. شحرور "الكتاب والقرآن"ص 496 وانظر: الشيخ عبد الرحمن حنبكة الميداني و"التحريف المعاصر في الدين"ص 202.

(4) سورة ص آية 5.

(5) انظر: د. حسن حنفي"حوار المشرق والمغرب"ص 54 – 57 والاستشهاد بالآية منه طبعاً.

(6) انظر: د. حسن حنفي"من العقيدة إلى الثورة"2 / 92 – 93، 112 –113."الصفات في الإنسان على الحقيقة وفي الله على على المجاز 2 / 602 وانظر 2 / 604 2 / 112 – 113، 114، 630 أما أن تكون الصفات في الله على الحقيقة وفي الإنسان على الحقيقة فهو مستحيل بنظر د. حنفي. انظر: السابق 2 / 601 وانظر: التأويل في مصر ص 347 فما بعد.

(7) انظر: حسن حنفي"حوار المشرق والمغرب"ص 72،

(8) انظر: أركون"قضايا في نقد العقل الديني"ص 282 وانظر: نوال السعداوي"المرأة والدين والأخلاق"ص 50.

كذلك لا يجب أن نفهم أن اليوم الآخر في الدين العلماني الجديد هو نفسه الذي تؤمن به الأمة فإن الغيبيات عموماً كالعرش والكرسي والملائكة والجن والشياطين والصراط والسجلات وغير ذلك ليست إلا تصورات أسطورية[1]. وإن فكرة اليوم الآخر في أساسها نشأت في منظور بعض العلمانيين مع عبادة الشمس لدى المصريين، ونشأت فكرة الخلود مع الدين الرسمي أو دين الدولة[2] أي أن العالم الآخر أسطورة ولدها الكهنة ليسيطروا على الناس ويحكموهم[3].

والكتب المقدسة بما فيها القرآن تنكر العالم الغيبي لأن الغيب في القرآن هو المستقبل فهو الوحيد الغائب، وأصبح من الممكن أن يُوصَل إليه بقليل من المنطق والحساب[4]. إن عالم الغيب الجديد لم يعد رهناً بما يقوله الكهنة، ولم يعد خارجاً عن سنن الطبيعة، وصار قابلاً للتفسير العلمي[5]. إن البعث ليس في السماء، إنه في المستقبل على الأرض، ولا يحتاج إلى دليل مشاهد ملموس، إن الدين لا يتحدث عن الموتى ولا يُكلم الناس الحاضرين عن عالم غير حاضر[6].

البعث الذي يريده القرآن والنبي ﷺ ليس هو البعث بعد الموت، وإنما هو البعث من عالم الطفولة والتخلف إلى عالم التقدم والوعي، البعث من الحياة الغريزية الطفولية الغائبة في ظلام الوعي إلى عالم العقل الحاضر في ضوء الصحوة واليقين. إن العرب أساءوا الفهم فحولوا الجدال إلى عالم الأموات، وتحدوا الرسول لكي يحيي أمامهم رجلاً ميتاً، ولو كان الرسول ﷺ يريد من العرب أن يؤمنوا بالبعث بعد الموت فقط لقبل هذا التحدي وسكت، لكن الرسول كان يدعو العرب إلى الإيمان بالبعث في هذه الحياة، بإعادة الوعي إلى جيل غائب عن عالم الوعي[7].

---

(1) انظر: نصر حامد أبو زيد"النص، السلطة، الحقيقة"ص 135.

(2) انظر: مراد وهبة"ملاك الحقيقة"ص 299.

(3) انظر: الصادق النيهوم"الإسلام في الأسر"ص 82.

(4) انظر: السابق ص 81.

(5) انظر: السابق ص 82.

(6) انظر: السابق نفسه.

(7) انظر: النيهوم"السابق"ص 106، 107.

إن المرء لكي يكون مسلماً لا يحتاج إلى الإيمان بالجن والملائكة، فالإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل[1]. ولا يحتاج للفرائض الشعائرية أو القبول الساذج للحياة الآخرة[2].

"قد لا يكون البعث واقعة مادية تتحرك فيها الجبال وتخرج لها الأجساد بل يكون البعث هو بعث الحزب وبعث الأمة وبعث الروح فهو واقعة شعورية تمثل لحظة اليقظة في الحياة في مقابل لحظة الموت والسكون"[3] "إن أمور المعاد في نهاية الأمر ما هي إلا عالم بالتمني عندما يعجز الإنسان عن عيشه بالفعل في عالم يحكمه القانون ويسوده العدل، لذلك تظهر باستمرار في فترات الاضطهاد وفي لحظات العجز وحين يسود الظلم ويعم القهر كتعويض عن عالم مثالي يأخذ فيه الإنسان حقه... أمور المعاد في أحسن الأحوال تصوير فني يقوم به الخيال تعويضاً عن حرمان في الخبز أو الحرية، في القوت أو الكرامة"[4].

إن "الجنة والنار هما النعيم والعذاب في هذه الدنيا وليس في عالم آخر يحشر فيه الإنسان بعد الموت، الدنيا هي الأرض، والعالم الآخر هو الأرض، الجنة ما يصيب الإنسان من خير في الدنيا، والنار ما يصيب الإنسان من شر فيها"[5]، "أمور المعاد هي الدراسات المستقبلية بلغة العصر والكشف عن نتائج المستقبل ابتداء من حسابات الحاضر"[6]. أما الحور العين والملذات فهي تعبير عن الفن والحياة بدون قلق[7] وأما الوطء فهو تعبير عن عقلية ذكورية جامحة إلى السيطرة[8].

(1) انظر: حنفي"في فكرنا المعاصر"ص 93.

(2) انظر: أركون ص 81.

(3) د. حنفي"من العقيدة إلى الثورة"4 / 508.وانظر أبو طالب حسنين"التأويل في مصر ص 374.

(4) د. حنفي"من العقيدة إلى الثورة"4 / 600.

(5) د. حنفي"من العقيدة إلى الثورة"4 / 601.

(6) د. حنفي"من العقيدة إلى الثورة"4 / 605 .

(7) انظر: تركي علي الربيعو"العنف والمقدس والجنس"ص 140 – 141.

(8) انظر: السابق ص 132، 138.

المطلب الثالث: المرجعية النقدية للمسخة العلمانية:

إن ما قرأناه من نصوص للخطاب العلماني حول الإسلام ليست أكثر من محاولة لتمرير المشاريع النهضوية والتنويرية الغربية إلى الفضاء الإسلامي متجاهلين الفروق الحضارية والتاريخية والثقافية بين الأمتين الأوربية والإسلامية.

ولعل أبرز ما يمكننا رصده من هذه الاتجاهات التي حاول العلمانيون سحبها إلى فضائنا الإسلامي تتمثل بما يلي:

1. فلسفة الرشديين الذين سيطروا على العقل الأوربي لمدة طويلة، وكانت فكرة الحقيقة المزدوجة أو الحقيقة ذات الوجهين من أبرز الأفكار التي ذاعت وتداولها هؤلاء المفكرون ويعنون بها أن الشيء يمكن أن يكون صادقاً فلسفياً خاطئاً لاهوتياً أو العكس، وبذلك يصبح الفيلسوف حراً في المجاهرة بآرائه ونتائجه في مجال الفلسفة بحجة أنه فيلسوف يعتبر موضوعات الإيمان تتجاوز الفهم البشري وإن كانت نتائجه الفلسفية تتعارض مع هذه الموضوعات[1].

فهي فكرة–إذن – يراد منها استرضاء الكنيسة دون خسائر علمية أو فلسفية، وعقد نوع من المهادنة بين الكنيسة والفلاسفة. ولقد عبر بترارك عن سخطه من هؤلاء الذين يفصلون بين الدين والفلسفة ولم يقبل هذه المهادنة، لأنه يعلم أنها بداية النهاية بالنسبة لسلطان الكنيسة، فالرشديون – كما يتحدث– إذا جاهروا بمجادلاتهم احتجوا بأنهم يتكلمون مع قطع النظر عن الدين، إنهم يبحثون عن الحقيقة بنبذهم الحقيقة، وإنهم يبحثون عن النور بإدارة ظهورهم نحو الشمس، ولكنهم في السر لا يتركون مغالطة أو تجديفاً[2].

أليس هذا هو ما يردده أولئك الذين يتحدثون – في عصرنا – عن أنهم رجال علم لا علاقة لهم بالدين، ولذلك فهم يبيحون لأنفسهم باسم العلم أن يقرروا

---

(1) انظر: وليم كلي رايت تاريخ الفلسفة الحديثة ص40.

(2) انظر: إرنست رينان ص 343.

ما يشاءون من القضايا التي يرفضها الدين، فالدين بنظرهم له مجاله والعقل له مجاله ولا يتدخل أحدهما في شؤون الآخر[1] لأن العناصر الغيبية في الوحي ليست معقولة[2].

ويبدو أنه بقدر ما أصبح للرشديين من سلطان على العقول أخذت هذه الفكرة تتمدد في الأوساط الثقافية فظهر من هؤلاء يونبوناتزي 1462 – 1525م وهو من أشهر أساتذة بادوفا في ذلك العصر، وكانت جامعتها رشدية خالصة وقد تبنى هذا فكرة الحقيقة المزدوجة فأصدر كتاباً أنكر فيه خلود النفس، ثم أعلن خضوعه لتعاليم الدين في الخلود، وكاد أن يُعدم حرقاً ولكنه نجا بحماية أحد الكرادلة له[3].

ويؤكد يونبوناتزي أن الجمهور الذي يفعل الخير طلباً للثواب الأخروي والنعيم، ويتجنب الشر هرباً من الجحيم لا يزال في طور الطفولة، وبذلك فهو بحاجة إلى الوعد والوعيد، وأما الفيلسوف فيصدر عن المبادئ والبراهين فقط، إن المشرعين بنظره هم الذين ابتكروا الخلود لا عناية منهم بالحقيقة، بل حرصاً على الخير العام، ومن هنا لا يمكن بنظره التوفيق بين العناية الإلهية والحرية الإنسانية، فالأولى ثابتة بالإيمان، والثانية ثابتة بالتجربة[4].

ظهر بعد ذلك فرنسيس بيكون 1561 – 1626 كمحام عن نظرية الحقيقة المزدوجة وهي تعني عنده أن ما يثبت بالعقل لا علاقة للإيمان به، الإيمان طريق الوحي، والعلم طريق العقل[5] وعلى ذلك فالكتاب المقدس شيء، وكتاب الطبيعة شيء آخر[6]، والدراسة الفلسفية عنده لا تساند أي استدلال على وجود الله

---

(1) انظر: زكي نجيب محمود"تجديد الفكر العربي ص 135، 136 دار الشروق – الطبعة التاسعة 1993 م.

(2) انظر: علي حرب"نقد النص"– المركز الثقافي العربي ص 97 الطبعة الأولى 1993 – بيروت.

(3) انظر: يوسف كرم"تاريخ الفلسفة الحديثة ص 14 ورمسيس عوض"الإلحاد في الغرب ص 39.

(4) انظر: السابق ص 15 و"الإلحاد في الغرب ص 39.

(5) انظر: برتراند رسل"تاريخ الفلسفة الغربية ص 81.

(6) انظر: جيمس كوليز"الله في الفلسفة الحديثة"ص 133 ترجمة: فؤاد كامل – مكتبة الغريب – القاهرة 1973 د.ط.

[عز وجل] أو العناية الإلهية، وكل ما يمكن أن نصل إليه من دراسة كتاب الطبيعة هو إثبات وجود إله قادر وحكيم[1].

ولذلك أوصى بيكون في تقرير رفعه إلى الملك جيمس الأول لإصلاح التعليم أن تتم المحافظة على هوة عميقة بين العلوم الطبيعية من ناحية، وبين الدين واللاهوت المقدس من ناحية أخرى، ذلك أن الانسجام الاجتماعي والتكامل العلمي يتطلبان بنظره فصلاً صارماً بين هذين الجانبين، فالفيلسوف الذي ينغمس في اللاهوت يخلق مذهباً خرافياً جامحاً، في حين أن اللاهوتي الذي يهتم اهتماماً بالغاً بالفروق الفلسفية والكشوف العلمية ينتهي إلى الزندقة، والمسلك الوحيد المنقذ – بنظره – هو إقامة ثنائية حادة بين العلوم الطبيعية والوحي الإلهي[2].

ولم يكن غاليلو 1564 – 1642م المعاصر لبيكون بعيداً عن هذه النظرية فقد كان يستشهد بالكاردينال بارونيوس عندما قال: "غاية الروح القدس أن يعلمنا كيف نذهب إلى السماء، لا كيف تسير السماوات".[3] وكتب لصديق له: "أعتقد أنه يجب أن لا نبتدئ في مناقشة المسائل الطبيعية بالاستشهاد بأقوال من الكتب المقدسة، ولكن بالتجارب الحسية والبراهين الضرورية"[4].

أما سبينوزا 1632 – 1677 م فقد استمات في الدفاع عن الحقيقة المزدوجة ليجد لنفسه منفذاً يقول من خلاله ما يشاء دون أن يخشى بطش اليهود فهو يرفض أن يكون العقل خادماً للكتاب، كما يرفض أن يكون بينهما أي تناقض لأن لكل ميدانه الخاص ويمكنهما أن يعيشا في وئام[5] "فاللاهوت ليس خادماً للعقل، والعقل ليس خادماً للاهوت، بل لكلٍ مملكته الخاصة، للعقل مملكة الحقيقة والحكمة، وللاهوت مملكة التقوى والخضوع"[6] فإذا وجد تناقض في الكتاب مع

---

(1) انظر: جيمس كوليز "السابق" ص 136.

(2) انظر: جيمس كوليز "السابق" ص 133.

(3) انظر: جون هرمان راندال "تكوين العقل الحديث" ص 368.

(4) انظر: اريدال "تكوين العقل الحديث" ص 368.

(5) انظر: سبينوزا "رسالة في اللاهوت والسياسة" ص 368. ترجمة د. حسن حنفي.

(6) السابق ص 370 – 371.

العقل فلا خوف لأنه ليس في مملكة العقل، ويستطيع عندئذ كل فرد أن يفكر كما يشاء دون أي خوف[1] ويمكننا أن نبرر قبولنا للعقائد الموحى بها عن طريق اليقين الأخلاقي فقط ولا نملك أكثر من ذلك[2].

2. فلسفة التنوير:

ويعد القرن الثامن عشر لدى غالبية المؤرخين هو القرن الذي شاعت فيه هذه الفلسفة ومن أبرز هؤلاء التنويريين فولتير 1694 – 1778 م وجان جاك روسو 1712 – 1778م وكانط 1724 –1804 م وديدنس ديدرو 1713 – 1784 م وهولباخ أو دولباك 1723 – 1789م ودي لامتري 1709 – 1751م ومونتسكيو 1689 – 1755 م وغيرهم وقد كان الاتجاه العام لفلسفة التنوير يقوم على اعتبار الأديان ظواهر تاريخية وضعية خضعت للتطوير والتحوير بحسب تنامي الوعي الإنساني وتطور العقل البشري، ولم تكن فلسفة التنوير ناجمة عن فراغ أو طفرة بل كانت امتداداً للتيارات الرشدية والنهضوية التي بدأت تتفاقم في أوربا منذ القرن الخامس عشر فقد رأى توماس هوبز 1588 – 1679 م أن جوهر الدين لا يقوم على الحقائق، وإنما على خوف الفرد من القوة المجهولة أو الخوف من الموت، وما الصفات التي نخلعها على الإله إلا أسماء تعبر عن عجزنا عن معرفته، وعن رغبتنا في وصفه بعبارات تمجيدية من شأنها إرضاء قوة مجهولة [3]. هذا الرأي الذي يزعمه هوبز لا يختلف عما نادى به قبله بأكثر من ألفي سنة الفيلسوف اليوناني ديمقريطس 470 – 361 ق. م كما أنه يتبنى رأيه في فناء كل شيء إلا الذوات والفراغ [4].

---

(1) انظر: السابق ص 371.

(2) انظر: السابق ص 372.

(3) انظر: جيمس كولينز"الله في الفلسفة الحديثة"ص 140 وانظر: روبرت أغروس"العلم في منظوره الجديد"ص 79، 80 ويوسف كرم"تاريخ الفلسفة الحديثة"ص 56.

(4) انظر: يوسف كرم"تاريخ الفلسفة اليونانية ص 40 وانظر: ول ديورانت"قصة الفلسفة"ص 317 وزكي نجيب وأحمد أمين"قصة الفلسفة اليونانية ص 76.

ومن هؤلاء أيضاً جون لوك 1632 – 1704 م الذي لم يستطع أن يجاهر بعدائه للمسيحية، ولم يخف على المقربين منه ازدراءه لها فقد كتب لصديقه "ليبنتز" أنت وأنا لدينا الكفاية من هذا العبث "يقصد الميتافيزيقا[1] وقال أيضاً: "لم تبق حاجة أو نفع للوحي، طالما أن الله أعطانا وسائل طبعية أكثر يقيناً لنتوصل بها إلى المعرفة "[2]. والخير والشر عنده كما هما عند هوبز وأبيقور مرتبطان باللذة والألم، فالخير ما يجلب اللذة، والشر ما يجلب الألم[3]. ودعا إلى الفصل بين الدولة والكنيسة، وأصدر كتابين أحدهما "لا ضرورة لمفسر معصوم للكتب المقدسة "والثاني "معقولية المسيحية "غلّب فيهما الجانب العقلي في المسيحية، ودعا إلى عقلنتها لكي تقبل[4].

كذلك كان ديفيد هيوم 1711 – 1776 م يتبنى النزعة الطبيعية التي نادى بها بيكون وهوبز ولكن مع تطعيم هذه النزعة بمقولات الشُكاك الأوائل مثل بيرون وشيشرون وكان ينعت نفسه بـ "الشاك "وغرضه أن يعزل الدين أو ما يسميه "الخرافة المستقرة "عن أي سيطرة فعالة في الحياة الأخلاقية للفرد والإنسان الاجتماعي[5].

ولا محل في فلسفة هيوم للحديث عن وجود الله [عز وجل] أو النفس[6]، فهو فهو يرفض أية براهين عن ذلك[7] ويقول: "لو وجد لأمكن البرهنة على وجوده "[8] "[8] وعلل الاعتقاد بوجود الله عز وجل بالحاجة النفسية، فعواطفنا هي التي ترغمنا ترغمنا على ذلك، وإن كان التحليل الفلسفي يفتقر إلى البرهان[9] ولم يكن هذا

---

(1) انظر: برتراند رسل"تاريخ الفلسفة الغربية"ص 177.

(2) انظر: راندال"تكوين العقل الحديث"ص 440 .

(3) انظر: برتراند رسل"تاريخ الفلسفة الغربية"ص 183 .

(4) انظر: يوسف كرم"تاريخ الفلسفة الحديثة"ص 142.

(5) انظر: جيمس كوليز"الله في الفلسفة الحديثة"164 ويوسف كرم"تاريخ الفلسفة الحديثة"ص 179.

(6) انظر: يوسف كرم"تاريخ الفلسفة الحديثة"ص 177.

(7) انظر : جيمس كوليز"الله في الفلسفة الحديثة"ص 167 ويوسف كرم"تاريخ الفلسفة الحديثة ص 178، 179.

(8) انظر: كوليز"السابق"ص 170.

(9) انظر: كوليز"السابق"ص 172.

رأيه في الميتافيزيقا فقط، بل إنه يرفض جميع الجواهر[1] وينكر الروح والمادة، ولا يُبقي إلا على المدرَكات الذاتية نفسها[2]، ولا يعترف بأية حقائق ضرورية، والعلوم الطبيعية نسبية ترجع إلى تصديقات ذاتية يولدها تكرار التجربة[3].

3. الدين الطبيعي:

لقد تبنى عدد من فلاسفة التنوير ما سمي بدين العقل أو الدين الطبيعي[4] وهي مسميات لفكرة قديمة، تقوم على الإيمان بالله عز وجل، ورفض النبوة والوحي والكنيسة [5].

وكانت ديانة العقل هذه متضمّنةً في المذهب الديكارتي، وتقوم على الإقرار بوجود الله عز وجل، ذلك أن ديكارت وإن كان يصرح باعترافه بالمسيحية إلا أنه لم يهتم كثيراً بأسرارها[6]، بل هناك من يعتبر أن إيمانه كان مداهنة لرجال الدين ومهادنة للكنيسة، ولأغراض السياسية[7].

---

(1) انظر: وليم كلي رايت"تاريخ الفلسفة الحديثة"ص 202

(2) انظر: روبرت أغروس"العلم في منظوره الجديد"ص 104.

(3) انظر: يوسف كرم – تاريخ الفلسفة الحديثة ص 175

(4) انظر جيمس كوليز"الله في الفلسفة الحديثة"ص 61 ورمسيس عوض"الإلحاد في الغرب"ص 121.
وجون حرمان راندال"تكوين العقل الحديث"ص 435، 436 يمكن الاطلاع على فكرة الدين الطبيعي في جاكلين لاغريه"الدين الطبيعي"ترجمة منصور القاضي – المؤسسة الحامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط 1 / 1431 هـ 1993 م.

(5): انظر: جيمس كوليز"الله في الفلسفة الحديث ص 61 نشير إلى أنه ظهر في التاريخ من ينكر النبوة والوحي ونسب ذلك إلى البراهمة وهم قبيلة آرية سيطرت على الهند منذ القرن الخامس عشر قبل الميلاد انظر: أبو زهرة: الديانات القديمة ص 19 وقد أشار إلى إنكار البراهمة للنبوات جل المؤرخين والمتكلمين المسلمين ومن هؤلاء : الباقلاني"انظر"التمهيد ص 96 والإنصاف له أيضاً ص 61"والبغدادي"انظر له أصول الدين ص 154"وابن حزم"انظر الفصل 1 / 137"والاسفراييني"انظر التبصير في الدين ص 89 والجويني"انظر له الإرشاد ص 257 والنظامية ص 61 والغزالي"انظر له الاقتصاد ص 95"والشهرستاني"نظر له الملل والنحل 250 / 2 ونهاية الإقدام له ص 495، وابن رشد"انظر له مناهج الأدلة ص 209"والرازي انظر له المحصل ص 308 والآمدي انظر له غاية المرام ص 318.وأهم من كل هؤلاء البيروني الذي قضى في الهند قرابة عشرين عاماً انظر له"تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ص 75"وفي تاريخنا الإسلامي تعلق ابن الراوندي وأبو بكر الرازي بشبهات البراهمة انظر"في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق لإبراهيم مدكور 1 / 87082.

(6) انظر: جون هرمان راندال"تكوين العقل الحديث"ص 438.

(7) انظر: برتراند رسل"تاريخ الفلسفة الغربية"ص 106، 107 وانظر"مقدمة حَسن حنفي لرسالة سبينوزا"رسالة في اللاهوت والسياسة ص 11.

وقال جون لوك 1632 – 1704م معبراً عن هذا المذهب: "لم تبق حاجة أو نفع للوحي، طالما أن الله [عز وجل] أعطانا وسائل طبيعية أكثر يقيناً لنتوصل بها إلى المعرفة"[1].

وكانت جمعية لندن للمراسلات تحتضن المذهب التأليهي، وتنشر كل ما يزري بالمسيحية وينصر التأليهيين، فبالإضافة إلى نشرها لكتاب "عصر العقل "لتوماس بين نشرت كتابين آخرين لا يقلان زراية بالدين المسيحي هما "نظام الطبيعة "لـ ميربودو ، و "حطام الامبراطوريات "لـ فولني، كما نشرت أبحاث فولتير التي تسخر بالدين المسيحي، ونشرت كذلك من الكتب المعادية للمسيحية "جمال المذهب التأليهي " و "المعجم الأخلاقي" و "جوليان ضد المسيحية "و "الأفكار الطبيعية في مواجهة الأفكار الخارقة للطبيعة ". ومن الواضح هنا من خلال العناوين السابقة كيف كان الدين الطبيعي يكسب أنصاره بكثرة[2].

---

(1) انظر: راندال"تكوين العقل الحديث"ص 440.

(2) انظر: رمسيس عوض الإلحاد في الغرب"ص 161 – 162. ومن أعلام الديانة العقلية في بريطانيا نجد: ماثيو تندال: 1653 – 1733م وهو من أشهر التأليهيين الإنجليز بعد اللورد هربرت تشربري، كتب كتاباً تحت عنوان"مسيحية قديمة قدم الخليقة"أو"الكتاب المقدس إعادة لنشر دين الطبيعة"، في لندن سنة 1730م وهو كتاب توالت طبعاته، واعتبره التأليهيون كتابهم المقدس وأطلق تندال على نفسه"التأليهي المسيحي"اعتقاداً منه بعدم وجود تعارض بين المسيحية والمذهب التأليهي، وبأن المسيحية تطابق دين الطبيعة الخالد . انظر: رمسيس عوض"الإلحاد في الغرب"ص 143 – 144 ووليم كلي رايت ص 220. جون تولاند: 1670 – 1733م كتب كتاباً بعنوان:"مسيحية بدون أسرار"نشره سنة 1696م وهو متأثر بكتاب جون لوك"معقولية الدين المسيحي"اتُهم الكتاب بالهرطقة، مما دفع مؤلفه إلى الهرب من إيرلندا إلى انكلترة واتُهم بإنكار التثليث وألوهية المسيح. انظر: رمسيس عوض"الإلحاد في الغرب"ص 145 – 146 ووليم كلي رايت"تاريخ الفلسفة الحديثة ص 220. ويعتبر – هذا – أبرز من عبر عن الأفكار التأليهية في عصره، فرفض العناية الإلهية والوحي، والنفس، والمعاد. انظر :رمسيس عوض"الإلحاد في الغرب"ص 151 ويوسف كرم"تاريخ الفلسفة الحديثة"ص 155. شافتسبري: 1671 – 1713م الرأي عنده أن الهدف وراء الأخلاق هو الدفاع عما يمكن تسميته اللاهوت الطبيعي أو الدين الطبيعي، وليس عن الأخلاق المستمدة من أية قوى غيبية أو خارجية، فالدين الطبيعي يختلف عن الدين المنزل في أنه مبادئ تستند إلى قوانين الطبيعة ونواميسها انظر: رمسيس عوض"الإلحاد في الغرب"ص 152 ووليم كلي رايت"تاريخ الفلسفة الحديثة"ص 218. واعتبر شافتسبري أن ارتباط فعل الخير بالثواب في الآخرة فيه نظرة نفعية تتنافى مع المسيحية الحقة، ويسخر من دعاة الفضيلة الذين يؤسسون دعوتهم على أساس من الإيمان بالتنزيل، والحق بنظره أن الأساس هو أن نظرة الإنسان السليمة تدفعه إلى فعل الخير. انظر: رمسيس عوض"الإلحاد في الغرب"ص 154 .ويرى أن الفكر الديني التقليدي من ألد أعداء الدين الحق، والمقصود بالدين الحق في نظره هو الدين الطبيعي لأن الدين التقليدي يدعو إلى الإيمان بالمعجزات، وانتهاك قوانين الطبيعة، ونظام الكون في حين أن دين الطبيعة ينبني على أساس التجانس والتناغم والتوافق الموجود في الكون انظر:"السابق"ص 155. ولعلنا هنا نتذكر سبينوزا. ومما يدل على نفوذ – هذا – في عصره أنه تأثر به فولتير، ولسنج، ومندلسون، وهيردر، إلى جانب كل من ليبنتز وديدرو. انظر: السابق ص 153.

وفي ألمانيا كان لسنج 1729 – 1781م يقول: بأن الكتاب المقدس ليس ضرورياً للإيمان بالمسيحية، لأن هذه – أي المسيحية – أسبق في وجودها من قبول الكنيسة للعهد الجديد بصورته الراهنة، كما أن الدليل على صحة جوهر المسيحية يكمن في ملاءمتها لحاجات الطبيعة البشرية ومتطلباتها وليس في معجزاتها، وأن روح الدين لا تتأثر بأية أفكار مهما بلغت من جرأة وجسارة، وأعلن أنه لا يؤمن بسائر الأديان، وأن كل دين يمثل كلمة الحق الأخيرة، وأن أي هجوم عليه لا يضيره، وأن كل الأديان لها فضل على الإنسانية باشتراكها في تطوير حياتها الروحية، ولا يوجد دين يمتلك احتكار الحقيقة[1].

وفي أمريكا كان من أشهر التأليهيين بنيامين فرانكلين 1706 – 1790 أنكر ألوهية المسيح، وتقبل الأخلاق الدينية بطريقة نفعية براجماتية، وكان يسمي نفسه "التأليهي "واستحدث صلاة خاصة بمذهبه تخالف صلاة المسيحيين كان يتوجه بها إلى الله [عز وجل] كل يوم[2].

أما في فرنسا فقد كان دنيس ديدرو 1713 – 1784 م قد تأثر بالتأليهيين الإنجليز مثل شافتسبري وجون لوك وفرنسيس بيكون، ورفض الأخلاق النابعة من الدين المنزل، وآمن بالأخلاق النابعة من فيض القلب بعيداً عن المواضعات

توماس بين 1737 – 1809م: ارتبط اسمه بالمذهب التأليهي، وتتضح زرايته بالدين المسيحي في كتابه"عصر العقل"الذي ظهر أول جزء منه عام 1793م، والرأي عنده أن العهد القديم مليء بقصص الفحش والتهتك، والعهد الجديد مليء بالمتناقضات، وقد بلغت حماسة المؤمنين بأفكار"بين"مبلغاً دفعهم إلى إطلاق اسم الكتاب المقدس الجديد على كتابه"عصر العقل"ويرون أن مجرد اقتنائه دليل على التحضر. انظر: السابق ص 158 – 161 ووليم كلي رايت"تاريخ الفلسفة الحديثة"ص 240 . يقول"بين"في كتابه عصر العقل:"في جميع الأديان التي تم اختراعها لا يوجد دين أشد إهانة لله القدير، ومدعاة لجهل الإنسان، وأكثر عداوة للعقل وتناقضاً مع ذاته من ذلك الشيء المسمى بالمسيحية"رمسيس عوض"الإلحاد في الغرب"ص 162. ويلخص بين إيمانه بما يلي"أؤمن بإله واحد، وآمل في سعادة تتجاوز الحياة على الأرض، وبالمساواة بين البشر، كما أؤمن بأن واجبات الدين تتلخص في تثبيت العدل والمحبة والرحمة والسعي إلى إسعاد جميع زملائنا في الخليقة"انظر: رمسيس عوض"السابق"ص 163. ويمكن مراجعة أفكار الفلاسفة السابقين حول الدين الطبيعي في: جاكلين لاغريه"الدين الطبيعي"ص 119 فما بعد ترجمة: منصور القاضي – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ط1 / 1993.

(1) انظر: السابق ص 186 ووليم كلي رايت"تاريخ الفلسفة الحديثة"ص 235.

(2) انظر: رمسيس عوض"الإلحاد في الغرب"ص 187.

الاجتماعية[1]، وكان مثله مثل فولتير يريد أن يرى آخر ملك مشنوقاً بأمعاء آخر قسيس[2]، وأدلته على وجود الله عز وجل نفس أدلة المؤلهة الطبيعيين[3]، وكان يقول "أكاد أجن من كوني مقتنعاً بفلسفة شيطانية لا يملك عقلي إلا تصديقها، ولا يملك قلبي إلا رفضها"[4].

وفي كتابه "إميل"يدافع روسو عن مبادئ الدين الطبيعي، ويرفض الأخلاق القائمة على الوحي، وقد أغضب بذلك الكاثوليك والبروتستانت معاً عندما قال: "لست أخمن بوجود قواعد للسلوك، ولكنني أجد هذه القواعد منحوتة في أعماق قلبي، وقد سطرتها الطبيعة بحروف لا تمحى"[5]، وهذا يعني أن اعتقاده في الله عز وجل قائم على أساس شخصي ذاتي لا يمد أي شخص آخر بأسس لهذا الاعتقاد[6].

وأما فولتير فقد اعتُبر الممثل الرئيس لدين العقل في باريس وفي أوربا، وهو وإن لم يعاصر الثورة الفرنسية إلا أن كتاباته الأدبية المؤثرة دفعت سكان باريس في عهد الثورة إلى تمجيد العقل إلى درجة دفعتهم إلى عبادة "إلهة العقل" المجسمة في شكل امرأة حسناء من نساء باريس[7].

ويرى أن المؤمن الوحيد الذي يجب أن نعترف به هو المؤمن بالله [عز وجل]، والمنكر للوحي، والإنجيل الوحيد الذي يجب أن نقرأه هو كتاب الطبيعة الكبير الذي كتبته يد الله [عز وجل]، وختمته بخاتمها، والديانة الوحيدة التي يجب التبشير بها هي عبادة الله والسعي للخير[8]، ويريد أن يرى آخر ملك مشنوقاً بأمعاء

---

(1) انظر: السابق ص 178، 179.

(2) انظر: ول ديورانت"قصة الفلسفة"ص 289.

(3) انظر: وليم كلي رايت"تاريخ الفلسفة الحديثة"ص 233.

(4) انظر: جيمس كولينز"الله في الفلسفة الحديثة"ص 213.

(5) انظر: رمسيس عوض"الإلحاد في الغرب"ص 182 وبرتراند رسل"تاريخ الفلسفة الغربية ص 298.

(6) انظر: لبرتراند رسل"تاريخ الفلسفة الغربية"ص 297 وله أيضاً: حكمة الغرب 2 / 145.ترجمة: فؤاد زكريا – سلسلة عالم المعرفة – العدد 72 مطابع الرسالة – الكويت وانظر: وليم كلي رايت"تاريخ الفلسفة الحديثة"ص 233.

(7) انظر: ول ديورانت"قصة الفلسفة"ص 317 ترجمة: د. فتح الله محمد المشعشع – منشورات مكتبة المعارف – بيروت الطبعة السادسة د. ت.

(8) انظر: جون هرمان راندال – تكوين العقل الحديث ص 446.

بأسماء آخر قسيس وهو ما ردده بعده ديدرو كما أشرنا آنفاً[1]. ولم يتردد في إنكاره للأديان والوحي والتنزيل والمعجزات وعبر عن ذلك في كتابه "مبحث في الميتافيزيقا "ومقاله الذي نشره عام 1742م بعنوان "المذهب التأليهي"[2].

1. طوفان العلمانية(العلمانية الشاملة):

كان من منجزات النهضة والتنوير هو "العلمانية الشاملة" أو "الترشيد"بحسب مصطلح ماكس فيبر وعلى أساس ذلك سادت النظرة المادية التي تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية التي ترى أن مركز العالم كامن فيه غير مفارق أو متجاوز له، وأن العالم بأسره مكون من مادة واحدة خالية من القداسة ومجردة من الأسرار، ويعني ذلك أن العالم المنظور يحوي بداخله ما يكفي لتفسيره والتعامل معه، وعقل الإنسان قادر على استخلاص المنظومة المعرفية والأخلاقية اللازمة لإدارة حياته وكونه[3].

وتحاول هذه المنظومة بكل صرامة أن تحدد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات بكل مجالات الحياة فإما أن تنكرها في أسوأ الأحوال أو تهمشها في أحسنه، وكل الأمور تؤول في النهاية إلى التاريخية الزمنية النسبية[4].

2. النقد العالي:

دفعت الصدمة العلمانية الشاملة العقل الأوربي إلى اقتحام كل المقدسات، وإعادة النظر في كل المعطيات الدينية السائدة وانعكس ذلك بشكل خاص على جانبين في الديانة المسيحية:

---

(1) انظر: السابق ص 462. إن هذه العبارة الأخيرة تؤكد لنا كم عانت أوربا من الاختناق بين فكي الكماشة: الملوك، والكنيسة مما دفعها إلى ردة فعل قوية تجلت فيما نرى من مذاهب وتيارات فكرية تسير في طريق العلمانية على المستويين اللذين عانت منهما: السياسة والدين .

(2) انظر: رمسيس عوض"الإلحاد في الغرب"ص 176، 172 – 173.

(3) انظر: د. عبد الوهاب المسيري"موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية"1 / 354 – 355.

(4) انظر: السابق 1 / 209 – 210 .

- الكتاب المقدس.
- الوظيفة الإنسانية للدين.

أما فيما يتعلق بالكتاب المقدس فقد كانت الدراسات النقدية تزيد يوماً بعد يوم في انهيار قداسة الكتاب، فالرشديون كانوا قد طعنوا في ذلك، ولكن ظلت طعناتهم على مستويات فردية لم تشكل تياراً جارفاً، ثم أظهر لوثر وزفنجلي وكالفن بأن تشكيل الكتابات المقدسة "العهد القديم" من عمل ابراهام بن عزرا، ونيقوليوس مليرا، وإليا هولوتيا[1]. ثم أعرب المثقفون اليسوعيون عن رأيهم بأن العهد القديم، قد أُقحمت فيه بعض الإضافات المتأخرة ووجدوا دعماً لهم في أقوال أندرياس مزيوس أحد المثقفين الهولنديين الذي تمكن من تحديد الزمن الذي رتبت فيه التوراة[2].

وقبل ذلك تشكك الحبر الغرناطي إبراهيم بن عزرا، وابن جرشون في صحة نسبة الأسفار الخمسة إلى موسى عليه السلام، وفي صحة نسبة سفر يشوع إليه[3]، ثم جاء باروخ سبينوزا 1632 – 1677م فبنى على تشكيكات وألغاز بن عزرا بناءً نقدياً هائلاً، وكشف أن ابن عزرا تيقن أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة، ولكنه لم يجرؤ على الجهر بهذه الحقيقة خوفاً من بطش الفريسيين، ولكنه عبر عنها بألغاز استطاع سبينوزا أن يحللها، ويخلص إلى نتيجة أعلنها على الملأ وهي أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة[4] لأن الأسفار تتحدث عن وقائع وحوادث وقعت بعد موسى بزمن طويل، كما تروي نبأ وفاة موسى ودفنه، وأن أحداً لا يعرف مكان قبره إلى اليوم، وأنه أفضل من كل الأنبياء الذين جاءوا بعده إذا ما قورن بهم[5].

---

(1) انظر: زالمان شازار"تاريخ نقد العهد القديم"ص 88 ترجمة: أحمد محمد هويدي، تقديم ومراجعة: محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة 2000 م القاهرة د.ط .

(2) انظر: زالمان شازار"السابق"ص 88.

(3) انظر: سبينوزا"في اللاهوت والسياسة"ص 266 و د. محمد عبد الله الشرقاوي"في مقارنة الأديان"ص 65. دار الجيل بيروت – مكتبة الزهراء بحرم جامعة القاهرة –ط 2 / 1410 هـ 1990 م.

(4) انظر: سبينوزا"رسالة في اللاهوت والسياسة"ص266، .

(5) انظر: سبينوزا"رسالة في اللاهوت والسياسة"ص 269 – 271.

لقد ضاعت مخطوطات موسى الأصلية، والأسفار التي بين أيدينا لقيت نفس المصير[1].

وفي العهد الجديد فإن كتابات الحواريين حتى وإن افترضنا أنهم أنبياء فإنهم لم يكتبوا لنا باعتبارهم كذلك، ولا كتبوا لنا كتاباتهم على أنها وحي أو بتفويض إلهي، وإنما كتبوا لنا كتاباتهم على أنها مجرد أحكام شخصية وذاتية لمؤلفيها وروايات تحكي قصة السيد المسيح عليه السلام[2].

ويعتبر تشارلز بلاونت 1654 – 1693م أول تأليهي إنكليزي ينتقد الكتاب المقدس، ويتشكك في كونه كتاباً منزلاً، نشر بلاونت أول عمل له سنة 1679م أشار فيه إلى أن الأنبياء والكهنة جماعة من المحتالين والجشعين اخترعوا الجنة والنار ليحكموا سيطرتهم على العباد[3]. ونشر سنة 1693م كتابه "عرافات العقل "رفض فيه معجزات الكتاب المقدس، وأحاديثه عن الخليقة، ونهاية العالم أو بداية الخلق، وسخر فيه من قصة حواء، وقصة متوشالح الذي يقول الكتاب المقدس عنه إنه عمّر أكثر من تسعمائة سنة وقصة إيقاف يوشع لحركة الشمس، وفكرة الخطيئة الأولى، كما اعتبر أنه من السخف أن نصدق أن كوكبنا الصغير في هذا الكون الفسيح العريض هو المركز[4].

وفي سنة 1753م ظهر في بروكسل كتاب بالفرنسية مجهول المؤلف يحمل العنوان التالي: "خواطر حول المذكرات الأصلية التي يبدو أن موسى استخدمها في تأليف سفر التكوين"[5]، كان مؤلف هذا الكتاب هو الطبيب الفرنسي جان أستروك أراد أن يثبت أنه إذا كان موسى هو الكاتب للتوراة – وهو ما يخالفه فيه أكثر

---

(1) انظر: السابق ص 341.

(2) انظر: السابق ص 330 – 344 يقول لوقا في بداية إنجيله"إذ كان كثيرون قد أخذوا بتأليف قصة في الأمور المتيقنة عندنا، كما سلمها إلينا الذين كانوا منذ البدء معاينين وخداماً للكلمة رأيت أنا أيضاً إذ قد تتبعت كل شيء من الأول بتدقيق أن أكتب إليك على التوالي أيها العزيز ثاوفيلس، ولتعرف صحة الكلام الذي علمت به"لوقا 1 –4.

(3) انظر: رمسيس عوض"الإلحاد في الغرب"ص 117.

(4) انظر: رمسيس عوض"السابق"ص 117، 118.

(5) انظر: رمسيس عوض"السابق"ص 118 وانظر: د. محمد خليفة حسن"اتجاهات نقد العهد القديم ص 94.

النقاد في عصره – فإنه لم يكن شاهد عيان لكل قصصه ورواياته طالما أن موسى عاش زمن الوجود العبري في مصر ولم يكن معاصراً لعصور الآباء وما قبلها، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف كتب موسى أقواله بشأن خلق العالم والطوفان وتاريخ الآباء حتى عصره، أي كل ما ورد في سفر التكوين، لذلك لا بد أنه كانت أمام موسى عليه السلام مصادر قديمة استمد منها آراءه وأقحمها داخل سفره[1].

وبتحليله للنصوص استطاع أستروك أن يعزل في الكتاب المقدس بين روايتين إحداهما تتحدث عن الله [عز وجل] باسم "ألوهيم" وأخرى تتحدث عنه باسم "يهوه"[2]، وهاتان الروايتان مختلفتان، وكل واحدة منهما تمثل رواية كاملة بذاتها، فهي نتاج زمان ومكان مختلفين[3]، ومن هنا قال ديورانت: "إن العلماء مجمعون على أن أقدم ما كتب من أسفار التوراة هما القصتان المتشابهتان المنفصلة كلتاهما عن الأخرى في سفر التكوين فتتحدث إحداهما عن الخالق باسم "يهوا" على حين تتحدث الأخرى عنه باسم "إلوهيم" ولذلك يعتقد العلماء أن القصص الخاصة ب "يهوا" "كتبت في يهوذا، وأن القصص الخاصة بـ "إلوهيم" كتبت في أفرائيم "السامرة" وأن هذه وتلك قد امتزجتا في قصة واحدة بعد سقوط السامرة، وفي هذه الشرائع عنصر ثالث يعرف بالتثنية أكبر الظن أن كاتبه أو كُتّابه غير كتاب الأسفار السالفة الذكر، وثمة عنصر رابع يتألف من فصول أضافها الكهنة فيما بعد، والرأي الغالب أن هذه الأجزاء الأربعة قد اتخذت صورتها الحاضرة حوالي سنة 300 ق.م ". ويضيف ديورانت: "كيف كتبت هذه الأسفار؟ ومتى كتبت؟ ذلك سؤال بريء لا ضير منه؟ ولكنه سؤال كُتب فيه خمسون ألف مجلد، ويجب أن نفرغ منه هنا في فقرة واحدة، نتركه بعدها من غير جواب"[4].

---

(1) انظر: زالمان شازار"تاريخ نقد العهد القديم"ص 105 ود. محمد خليفة حسن ود. أحمد محمود هويدي"إتجاهات نقد العهد القديم"ص 94.

(2) انظر: زالمان شازار"تاريخ نقد العهد القديم"ص 105 و د . رمسيس عوض"الإلحاد في الغرب"ص 118 ود. محمد خليفة حسن ود. أحمد محمود هويدي"اتجاهات نقد العهد القديم"ص 94.

(3) انظر: زالمان شازار"السابق"ص 105 ود. محمدخليفة حسن و د. أحمد محمود هويدي"السابق"ص 94.

(4) ول ديورانت"قصة الحضارة"2 / 367.

وترجع أهمية دراسة أستروك إلى أنه أول من اكتشف المنهج السليم لمعرفة مصادر السجلات القديمة عن طريق تحليل سماتها الأسلوبية، ولهذا السبب وحده يطلق عليه الناقد الأول للكتاب المقدس[1].

بيد أن أبرز الاتجاهات النقدية للكتاب المقدس قد جاء عبر المدرسة التاريخية الألمانية متمثلاً بجهود كل من فلهاوزن وجراف وأتباعهم[2] فيما سمي بـ "النقد العالي "وقد اتجه هذا النقد إلى الحفر في داخل الكتاب المقدس، والمقارنة بين النصوص، والبحث عن المصادر التي تشكل منها، والأزمنة والأمكنة التي كتبت فيها الأسفار، والتداخلات النصية التي يمكن الكشف عنها[3].

وقد توصلت هذه الدراسات بعد بحوث مضنية، وجهود شاقة، وموازنات دقيقة إلى نتائج أجهضت قداسة الكتاب، وأسقطت عنه الهالة الميتافيزيقة التي كانت حافة به إذ أصبحت الفكرة السائدة هي أن الكتاب المقدس رواية اختلطت فيها الحقائق بالأساطير المعبرة عن حياة الشعب الإسرائيلي وثقافته وتطوره ومعاناته[4].

3. لاهوت التحرير:

وأما فيما يتعلق بالوظيفة الإنسانية للدين فقد بدأ من أمريكا اللاتينية تحت عنوان "لاهوت التحرير "وكان من العوامل الأساسية التي دفعت إلى انتشار هذا اللاهوت اهتمام العالم بقضايا الفقر والجوع فجاء هذا اللاهوت ليتحدث عن مسؤولية الدين تجاه هذه القضايا، وموقفه من المحرومين والمقهورين من البشر.

لقد دفعت الحروب العالمية والمجاعات والكوارث الكونية، وتفاقم الفقر والمرض اللاهوتيين الكنسيين إلى التساؤل عن المهمة التي ينبغي أن يمارسها الدين بإزاء هذه القضايا وعُقد مؤتمران دفعا إلى ظهور علم اللاهوت التحرري:

---

(1) انظر: رمسيس عوض"الإلحاد في الغرب"118.

(2) انظر: انظر: زالمان شازار"تاريخ نقد العهد القديم"ص 131 - 141.

(3) انظر: السابق ص 131.

(4) انظر: السابق ص 147.

الأول: مؤتمر أساقفة أمريكا اللاتينية الكاثوليك الذي اجتمع في ميدلين في كولومبيا عام 1974 م.

الثاني: مجلس أساقفة الكنيسة لأمريكا اللاتينية عام 1979 م

وقد ارتبط هذا اللاهوت منذ عام 1975 م بشكل أساسي بقضية تحرير السود ثم بقضية تحرير المرأة. وهو يعكس علم اللاهوت ففي حين يبدأ اللاهوت عادة من الوحي ويتجه إلى الواقع فإن لاهوت التحرير يبدأ من الواقع ويتجه إلى الوحي، ولذلك فإننا نلاحظ أن الواقع الإفريقي المرير هو الذي أنتج لاهوت التحرير. وحيث أن لاهوت التحرير واقعي فهو يرتبط بالإنسان وبالإنسانية إنه "لاهوت الإنسانية "إنه لاهوت عمل في مواجهة الواقع الأليم للبشرية.

ويستند اللاهوت التحرري في ذلك على أقوال المسيح عليه السلام في محاربة الثراء الفاحش كقوله: "إن دخول جمل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غني إلى ملكوت الله "لوقا 18: 25. كذلك كانت حياة المسيح عليه السلام مشاركة أصيلة للإنسانية المتألمة فقد شفى المرضى وطهر البرص، وفتح أعين العميان وأقام الموتى، وعاش للإنسانية ودافع عنها ولذلك فإن لاهوت التحرير ينقل مفهوم الكنيسة من كونها تعمل لأجل الناس إلى كونها كنيسة الناس فتصبح الكنيسة من تحت وليست من فوق.

وبذلك يكون لاهوت التحرير هو إحياء الجانب الثوري في المسيحية الذي دُفن أكثر من ألف وتسعمائة سنة لحساب الرهبانية، إنه إعادة تثوير للكنيسة للوقوف في وجه الطغيان كما قال المسيح عليه السلام : "لا تظنوا أني جئت لألقي سلاماً على الأرض ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً"متى 10: 34 .

تعقيب:

هذه الحركات التي قدمنا موجزاً عنها بالإضافة إلى الفلسفات البنيوية والتفكيكية هي أبرز المرجعيات التي يتغذى عليها الخطاب العلماني في قراءته للإسلام عموماً والقرآن الكريم خصوصاً، وعلى ضوء ما قرأناه آنفاً من نصوص غربية يمكننا أن نفهم النصوص العلمانية العربية التي مرت معنا كقولهم: "ولذلك لا مانع من انتهاك القيم السائدة والخروج عليها من أجل تقدم المعرفة"[1]، وذلك بهدم الأسوار والحصون التي شيدها الفكر المستقيل والمنغلق على ذاته بسياج دوغمائي مجمّد[2] ولن يتم ذلك إلا بتطبيق منهجية النقد التاريخي على التراث العربي والإسلامي، لا بد أن تسير في نفس الطريق الذي سارت فيه أوربا، ولا بد أن تَهزَّ المسلمين، ولا بد أن يدفعوا الثمن[3]. فلا بد لنا من إزالة كثير من العقبات الكأداء التي تصرفنا عن سبيل الرشاد سبيل الحداثة[4]، ولن ينفعنا تحفظّنا أو توهّم مقاومة هذا التيار الحداثي انطلاقاً من مقولات مهترئة، وثوابت لا يصدقها العقل، وإن مالت إليها عاطفتنا الدينية[5].

وأحسب أنه قد آن لنا أن نقول: لقد قرأ الأوربيون كتابهم المقدس وواقعهم المُجهَض قراءة صحيحة واستطاعوا عبر مئات السنين أن يخلصوا إلى نتائج تتلاءم مع العالم المشهود المُعطَى للإنسان، ودفعوا بعقولهم إلى أقصى ما يمكن لاكتناه حقيقة واستثمار منفعة هذا العالم. وأظن أن ما قاله كل من ديدرو وفولتير يلخص الحقيقة تلخيصاً كافياً[6].

---

(1) انظر: أركون"تاريخية الفكر"ص 218.

(2) انظر: السعيداني"إشكالية القراءة"ص 19.

(3) انظر: أركون"قضايا في نقد العقل الديني"ص 182.

(4) انظر: فتحي القاسمي"العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً"ص 15.

(5) انظر: السابق ص 27.

(6) أعني رغبتهم في أن يروا آخر ملك مشنوقاً بأمعاء آخر قسيس.

والعلمانيون العرب يتطلعون إلى هذا المثال، ويحلمون بهذه الآمال، فهل سينعمون بالوصال؟!

في الحقيقة لم يوفق العلمانيون لإصابة الهدف لـ:

- اختلاف الزمان والمكان.
- اختلاف التاريخ والحضارة.
- اختلاف العنصر الديني والمرجعية القدسية.

فليست حضارتنا هي حضارة القرون الوسطى، وليس في ديننا كهنوت كالكهنوت الكنسي، وليس قرآننا كالعهدين القديم والجديد في التأثر بالصدمات النقدية، وليس في تاريخنا محاكم كمحاكم التفتيش، ولا إبادات عنصرية لشعوب وأمم بأكملها، ولا نهب وامتصاص لخيرات القارات الضعيفة ورميها بين أنياب الجوع والفقر والمرض. ومهما حاول الخطاب العلماني أن يبحث عن روابط قروسطية في تاريخنا لتبرير مشروعاته فإن الحقائق تظل مشرقة لا يمكن حجبها أبداً.

إن أمتنا ليست بحاجة للنموذج الغربي للتنوير لأن القرآن الكريم همه الأول هو إخراج الناس من الظلمات إلى النور ﴿الَر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ سورة إبراهيم: آية 1.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُّبِيناً. فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ بِاللّهِ وَاعْتَصَمُواْ بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطاً مُّسْتَقِيماً﴾سورة النساء: آية 174 – 175.

وأمتنا ليست بحاجة للنموذج الكنسي التحرري لأن ذلك جاء كردة فعل على نظام الرهبنة والمثالية المتطرفة والانفصام بين الإنسان والعالم الذي دعا إليه

الكهنوت المسيحي، وردة فعل على النظم القمعية والفاشية والرأسمالية التي عاثت في الكون فساداً وقمعاً وإبادة . وانتهكت إنسانية البشر.

ولذلك فإن ما يطرحه الخطاب العلماني ليس لاهوتاً للتحرير بل هو أقرب إلى كونه "ناسوتاً للتدمير "إنه محاولة يائسة لقلب الأخلاق ونسف القيم، والتمرد على الفضيلة، وتجفيف منابع الروح الملتاعة في كيان الإنسان، لأنه إذا كان لاهوت التحرير الكنسي الذي يبدأ من الواقع ثم يعود إلى الوحي — إن كان هناك وحي بالمنظور الكنسي — يعد مخطئاً لأن الوحي لم يهمل الواقع أبداً، فالوحي هدفه الأول إصلاح الإنسان ومن ثم الواقع، لأن الواقع لا يصلح إذا لم يصلح الإنسان، فإن صيحة الخطاب العلماني التحريرية صيحة فاشلة لأنها إن صح أنها تبدأ من الواقع فهي لا تعود إلى الوحي أبداً. ولذلك فما يزعمه الخطاب العلماني من أن منهجه منهج صعودي بعكس الخطاب الديني الهبوطي[1] غير صحيح لأن منهجه أيضاً منهج هابط، وكذلك من الوحي إلى الواقع، ولكنه ليس الوحي الإلهي وإنما الوحي النفسي والعقلي وحي الثقافة الغربية . ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ سورة الأنعام: آية 121.

إن الدين لا يمكن فصله عن أساسه العقدي وتحويله إلى أيديولوجية ثورية فهذه مخاتلة للعقل الإنساني لأن الإيمان هو القاعدة المتينة للتثوير، والعقيدة هي الجذوة الحية للتحرير، و "تثوير القرآن"[2] لا يمكن أن يجدي مع حالة الانفصام بين العمق الإيماني الغيبي والممارسة الدينية الواقعية.

ومن هنا فإن أحلام العلمانيين العرب بأن يكونوا ممثلين لدور فلاسفة التنوير الأوربي في الفضاء الإسلامي من الصعب جداً أن تتحقق لأن الإسلام يملك

---

(1). يقول أبو زيد:"إن مثل هذا المنهج [يقصد المنهج السلفي] إن اكتملت له أدوات البحث المنهجي من الدقة والاستقصاء بمثابة ديالكتيك هابط، في حين أن منهج هذه الدراسة [يقصد دراسته هو] بمثابة ديالكتيك صاعد"انظر: نصر حامد أبو زيد"مفهوم النص"ص 29 .

(2) عنوان كتاب لـ جمال البنا.

الحصانة الكافية ضد هذا المشروع، ويحمل المناعة الذاتية التي تجعله يستعصي بشدة على العلمنة.

والآن بعد أن استعرضنا موقف المنظومة الفكرية العلمانية من الإسلام، واستنطقنا النصوص من مصادرها الأصلية، وتجنبنا التدخل فيها حتى لا نُتهم بالتجني والتحامل يمكننا أن نشير إلى الخلاصات الآتية التي آل إليها الإسلام في هذه المنظومة:

- الإسلام في المنظومة العلمانية لا يفلت من قواعد التحليل التاريخي والأنتربولوجي والفلسفي، ولذلك يمكن إحالة كثير من شعائره وطقوسه إلى كونها امتداداً للأساطير القديمة.
- كما يمكن بفعل تيار العولمة والحداثة أن ينهار الإسلام ويصبح شيئاً بالياً لا معنى له، ويتبخر مع الريح، ولكن يبقى أنه تجربة تاريخية علينا الاستفادة منها.
- والإسلام الشائع اليوم هو الإسلام السني الأرثوذكسي وهو ليس بالضرورة أن يكون الإسلام الحقيقي لأنه لا يوجد أصلاً إسلام حقيقي، وهو ليس إلا تنظيراً دوغمائياً جاء نتيجة سلسلة من الأعمال المنجزة تاريخياً، وليس لأن الله عز وجل تكفل بحفظه واستمراره واكتماله وظهوره.
- ولأن الإسلام لا يفلت من قواعد اللعبة التاريخية فقد جاء تلبية لحاجات الزمان والمكان والإنسان في الجزيرة العربية، وذلك حين تهيأت مكة لقبول فكرة التوحيد نتيجة لهدير الواقع، وحتمية الظروف.
- وهكذا لعبت الظروف فيما بعد بالإسلام، وجرفته التاريخية عبر حرتقاتها الاجتماعية والتطورية فمزقته شر ممزق إلى نتف عديدة فظهر الإسلام الرسمي الأرثوذكسي، والإسلام الكلاسيكي، والإسلام الأقنومي، والإسلام الشعبوي، والإسلام النظري، والإسلام الشخصي، والإسلام الإتني، والإسلام العراقي والمصري والشامي والباكستاني والشيعي والأشعري والمعتزلي وما إلى ذلك من إسلامات ضاع في ثناياها الإسلام الصافي الأول.

- ومـا دام قـد حصـل مـا حصـل مـن تمـزق الإسـلام فهـذا يعني بالنسبة للخطـاب العلمـاني قابليـة الإسـلام لأن يعني دون حـواجز، وقابليته للانفتـاح دون ضـوابط، وبالتـالي ضياع الحـدود والمفـاهيم واختلاطهـا، وعندئـذ يصبح الإيمـان والإلحـاد والحق والباطـل معـاني فضفاضـة تخـرج مـن إطـار التناقض والتضاد لتدخل في حيز التماهي، وبذلك لا يبقى معنى لوجود إسلام حقيقي جوهري نموذجي لأن الإسلام يصبح ما طُبِّق في التاريخ، وهو جوهر القراءة العلمانية الذي يتلخص في أن لا نسلم بالمسلَّم به.
- هـذا الانفتـاح العلمـاني في فهـم الإسـلام وتحريفـه يتقبـل حتـى فكـرة الاجتثـاث المطلق للمنظومـة السـلفية، والوسيلة المجديـة لـذلك هـي هـدم الأصـل بالأصـل ذاته، واختراق المحرمات وانتهاك الممنوعات، وخلخلة المعتقدات، وطرد الماضي مـن ثقافتنا وكنسه من أدمغتنا لنبدأ الشروع في البناء من جديد.
- والبناء الجديد من الضروري أن يلبي حاجة كل الناس على اختلاف مشاربهم، المؤمنين مـنهم والملحـدين، المستقيمين والمنحـرفين، الأسوياء والشـذاذ علـى حـد سواء، وكل ذلك تحت مبدأ النسبية المطلقة، ومبدأ "كل شيء يجوز"، وإذا كان في الناس من يظل متطلعاً إلى التدين، ومتوهماً الحاجة إلى الروحانيات فليكن ذلـك ولا بـد مـن الاسـتجابة لمطالبـه وذلـك بـاختراع أسـس جديـدة للإسـلام والإيمـان تكـون أكثـر انفتاحـاً وتواؤمـاً مـع العقلانيـات الحداثيـة، وطـرح مفـاهيم عصـرية للعبـادة والطقـوس والشـعائر تكـون مرنـة بـلا حـدود، ومعقلنـة بـلا سـدود غيبية أو ميتافيزيقية.

هكذا تكلم العلمانيون... وهذه باختصار خلاصة القراءة العلمانية للإسلام فهل نحن بحاجة إلى نقد هذا الموقف العلماني؟.

أنا في الحقيقة أتبنى هنا موقف القاضي عبد الجبار[1] حين قرر أنه في كثير من الأحيان يغني عرض المذهب عن الرد عليه، وذلك لوضوح فساده وتناقضه إذا ما عُرض على الأسس والقواعد المعلومة من الدين بالضرورة. وخصوصاً إذا

---

(1) انظر: الهمداني، القاضي عبد الجبار / المغني 9 / 5.

حاكمنا الموقف العلماني من خلال المآل الذي خلُص إليه في تزوير الصورة الجوهرية للإسلام، ومن خلال التركيبة المنهجية الملفقة والمناقضة في ذات الوقت لمقاصد الإسلام ومراميه.

إن الخطاب العلماني يدرك جيداً أن الأمة الإسلامية والعربية تنتمي إلى حضارة المقدس والإيمان بالمطلق، وأن أي محاولة للتجديد أو للنهوض محكوم عليها بالفشل إذا لم تنطلق من خلال هذين المحورين: الإيمان، والمقدس، إلا أن الصراع كان قد احتدم طوال القرنين الماضيين في بلادنا بين العلمانية الغازية التي تنتمي إلى حضارة المدنس والنسبية والمادية وبين حضارتنا وثقافتنا المتشبثة بمقدساتها ومرتكزاتها، ولأن الخطاب العلماني العربي قد تشبع بالحضارة المادية الغازية وشربها حتى الثمالة وهو في ذات الوقت يرغب أن يمسك بزمام المبادرة النهضوية أسوة بالنهضويين الغربيين ولكن هنا واجهته حضارة قدسية متقاطعة جداً مع المادية النسبية والعدمية، ولذلك فقد وقع في مأزق التصادم بين الانتماء الفكري والثقافي من جهة والانتماء الوطني والقومي من جهة أخرى، ولكي يتخلص الخطاب العلماني من هذا المأزق لجأ إلى محاولة التوفيق بين الثقافة التي استلبته، وبين الحضارة التي أنجبته، وكانت مقدسات هذه الحضارة وعلى رأسها الإسلام هي محور دراساته في العقود المنصرمة، إلا أن الخطاب العلماني العربي بسبب ضعفه في المواد التأسيسية الأصولية والتراثية اللازمة لقراءة الإسلام، وانبتات الصلة بينه وبين مكونات حضارته، وفي ذات الوقت ثراؤه بمكتسبات العلوم الحداثية والتفكيكية والألسنية فقد جاءت قراءاته للإسلام أقرب إلى التلفيق والتزوير منها إلى التوفيق والتنوير، والسبب هو أن الخلفية المادية الكامنة وراء القراءات العلمانية المختلفة للإسلام كانت غير متوائمة مع المادة المقروءة، في حين ظلت الأصول القريبة والملائمة للمادة المقروءة متهمة في بنية الخطاب العلماني بتكريس التخلف واللاوعي، ويُنظر إليها بتوجس وحذر وربما بازدراء.

وأخيراً: إذا كان العلمانيون حريصين فعلاً على نهضة الأمة وتقدمها ورقيها كما يعلنون وليس على مصالحهم الشخصية من شهرة ومجد ونجومية،

فهل يعتقدون حقاً أن أطروحاتهم العجيبة والغريبة بشأن الإسلام والقرآن — كما رأينا — ستحقق هذه النهضة وهذا التقدم والرقي؟ !.

وهل وقف الإسلام في تاريخه عائقاً أمام ازدهار الأمة، وازدهار حضارتها وثقافتها ومجتمعاتها؟ حتى يحتاج الإسلام إلى مسخ أو طمس أو تشويه؟ أم أن الإنسان هو الذي يحتاج إلى إصلاح وتمثل حقيقي لدين الله عز وجل، وتفاعل حقيقي مع كلمات الله جل وعلا؟ ألا يشعر العلمانيون أنهم يتلاعبون بالعقول ويعبثون بالفكر، وأن هذا التلاعب والعبث إذا انطلى على فئة من الناس أو جيل من الأجيال، فإن الزيف لا بد أن يظهر، والخداع لا بد أن ينكشف؟.

أي مسلم يمكنه أن يقبل هذا المسخ والتشويه للإسلام باسم الإسلام؟!، بل أي عاقل حتى ولو لم يكن مسلما يمكنه أن يقتنع بأن هذه الأفهام التي تُطرح، والأفكار التي تُعرض موصولة بالإسلام، ومستندةً على نصوصه؟! إن الإسلام بطبيعته وتكوينه لا يقبل العبث، وهذا ما لاحظه المستشرقون لأنه كما قال النبي صلى الله عليه وسلم كمثل المحجة البيضاء، ليلها كنهارها، إنه واضح ليس فيه غموض، ويسر ليس فيه عسر، ورحب ليس فيه حرج، وهذا مكمن قوته، وسر خلوده، ومظهر عالميته وشموليته، وسبب انتشاره وإقبال الناس عليه.

إن تضييع الوقت في تأويل الإسلام وتحريفه لن يجدي شيئاً، وسوف يزيد من مآسي الأمة وتأخر نهضتها، وخيرٌ منه أن نتوجه إلى العمل الصالح والبناء المثمر، لأن أمتنا ليست بحاجة إلى هدم، فليس لدينا ما يهدم، إن لدينا قواعد متينة، وأعمدة راسخة، وحصون منيعة، وتحتاج إلى بناء وبناءين، وأدوات وعاملين، أكثر من حاجتها إلى خطط ومشاريع ومهندسين.

إن مصيبة الأمة ومآسيها منذ قرون طويلة لا تتمثل في النصوص وإنما في اللصوص، إنهم الحكام الذين يحولون بينها وبين أي تقدم أو نهوض، لأن ذلك يُفوِّت عليهم كل ألوان الابتزاز والامتصاص والفرعنة التي يمارسونها، والاستبداد الذي يقارفونه.

لا يوجد من هؤلاء من يفكر بمستقبل الأمة أو بحاضرها، بل يوجد من يفكر بنفسه، وعرشه وولي عهده، لا يوجد من يفكر بتهيئة وسائل القوة والتمكن، ولا يوجد من يفكر بتهيئة وسائل العيش الكريم للناس، ولا يوجد من يفكر بالعلم والصناعة والاختراع والابتكار، ولا يوجد من يفكر بحراسة العدل والأمن والحق وتوفير ذلك لكل الناس، وحماية المجتمع من الفساد الخلقي والانحلال الاجتماعي والرشوة والظلم والفقر والمرض، ومن هنا فنحن لسنا بحاجة إلى المشاريع العلمانية التي تطمس الإسلام، لأنه لم يكن عقبة في وجه التقدم، بل إننا بحاجة إلى ثورة إسلامية تعيد الإسلام إلى مقر القيادة والفاعلية، وتزيح عن طريقة اللصوص والفراعنة والمنافقين، ليمارس دوره في ازدهار الأمة وحضارتها كما فعل ذلك من قبل.

المصــادر والمراجع

المراجع العربية:

1. القـران الكـريم برواية حفـص، دار الـتراث العربـي للطباعـة والنشـر، (د– ط)، القاهرة – مصر، (د ت، ن)
2. ابـراهيم زكريـا،"مشكلة البنيـة او اضـواء علـى البنيويـة"– "، دار مصـر للطباعـة والنشر، (د– ط)، مصر، 1976م
3. ابـراهيم السـامرائي،""التطـور اللغـوي التـاريخي"، دار الانـدلس للطباعـة والنشـر والتوزيع، ط (03)، لبنان، 1983 م
4. احمد قدور،"مبادئ اللسانيات"، دار الفكر، ط (02)، سوريا، 1999
5. احمـد مختـار عمـر،"محاضـرات في علـم اللغـة الحـديث"، عـالم الكتـب، ط(01)، مصر، 1995.
6. احمـد مـومن،"اللسـانيات – النشـاة والتطـور –"، ديـوان المطبوعـات الجامعيـة، (د– ط)، الجزائر، 2002.
7. احمـد حيـدوش،"الاتجـاه النفسـي في النقـد العربـي الحـديث"، ديـوان المطبوعـات الجامعية، (د– ط)، الجزائر، 1990.
8. احمد حساني:

"مباحث في اللسانيات"، ديوان المطبوعات الجامعية، ط (01) ، الجزائر، 1999

"دراسـات في اللسـانيات التطبيقيـة – حقـل تعليميـة اللغـات –"، ديـوان المطبوعـات الجامعية، ط (01)، الجزائر، 2000

9. احمـد غـروز،"المـدارس اللسـانية – اعلامهـا، مبادئهـا، ومنـاهج تحليلـها لـلاداء التواصلي –"دار الاديب للنشر والتوزيع، ط (01)، وهران – الجزائر، 2005
10. الربيع ميمون:

"نظرية القيم في الفكر المعاصر"، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، (د– ط)، الجزائر، 1980

"مشكلة الدور الديكارتي"، الشركة العربية للنشر والتوزيع، ط (01)، الجزائر، 1982.

11. الزواوي بغورة،"المنهج البنيوي – بحث في الاصول والمبادئ والتطبيقات –"، دار الهدى للنشر، ط (01)، الجزائر، 2001
12. السيد الباز العرني،"الحضارة والنظم الاوروبية في العصور الوسطى"، دار النهضة اعربية للطباعة والنشر، ق (01)، ط(02)، بيروت – لبنان، 1968
13. الطيب دبة،"مبادئ اللسانيات البنيوية –دراسة تحليلية استمولوجية –"دار القصبة للنشر، ط(01)، الجزائر، 2001.
14. امام عبد الفتاح امام،"المنهج الجدلي عند هيغل"، دار المعارف، (د– ط) مصر، 1969
15. حسن حنفي،"التراث والتجديد –موقفنا من التراث القديم –"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط (05)، بيروت –لبنان، 2002
16. حنفي بن عيسى،"محاضرات في علم النفس اللغوي"، ديوان المطبوعات الجامعية، ط (05)، الجزائر، 2003
17. خثير الذوبي،"البنيوية والعمل الادبي –دراسة بنيوية شلانية (المرثية مالك بن الريب)"– مطبعة موساوي، ط(01)، سطيف الجزائر، 2001
18. خليل الموسى،"الحداثة في حركة الشعر العربي المعاصر"، مطبعة الجمهورية، ط(01)، دمشق –سوريا، 1991.
19. سعد البازغي،"استقبال الاخر – الغرب في النقد العربي الحديث –"المركز الثقافي العربي، ط (01)، الدار البيضاء (المغرب، وبيروت (لبنان)، 2004.
20. سمير امين،"نحو نظرية للثقافة"، معهد الانماء العربي، (د– ط)، بيروت –لبنان، 1989.

21. سامي عيادحنا، كريم زكي حسام الدين، نجيب جريس،"معجم اللسانيات الحديث انكليزي /عربي –"، مكتبة لبنان ناشرون، (د– ط)، لبنان، 1997.

22. صلاح فضل،"نظرية البنائية في النقد الادبي"، دار الافاق الجديدة للنشر، ط (02)، بيروت –لبنان، 1980

23. عبد الجليل مرتاض:

- "اللغة والتواصل"دار هومة للنشر والتوزيع ط(01)، الجزائر، 2000
- "التحولات الجديدة للسانيات التاريخية"، دارهومة للنشر والتوزيع، ط (01)، الجزائر، 2002
- "التحليل اللساني البنيوي للخطاب"، دار الغرب للنشر والتوزيع، ط(01)، الجزائر، 2002
- "في مناهج البحث اللغوي"، دار القصبة للنشر، ط (01)، الجزائر، 2003.
- "دراسة سيميائية ودلالية في الرواية والتراث"، منشورات ثالة، ط(01)، الجزائر، 2005
- "مقاربات اولية في علم اللهجات"، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2002.

24. عبد الله ابراهيم، المطابقة و الاختلاف: المركزية الغربية –اشكالية التكون والتمركز حول الذات– ، المركز الثقافي العربي، ط01، الدار البيضاء وبيروت، 1997.

25. عبد الله ابراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي، معرفة الاخر– مدخل ال المناهج النقدية الحديثة– ، المركزالثقافي العربي، ط02، الدار البيضاء و بيروت، 1996.

26. عبدة عبد العزيز فلقيلة لغويات دار الفكر العربي د– ط مصر 1990

27. عيدة الراجحي علم اللغة التطبيقي و تعليم العربية دار المعرفة الجامعية د– ط مصر 1992

28. عبد السلام المسدي، قضية البنيوية – دراسة و نماذج – ، دار امية للنشر، ط01، تونس، 1991.

29. عبد القادر عبد الجليل، الاصوات اللغوية، دار صفاء للنشر و التوزيع، (د– ط)، الاردن، 1998.

30. عبد القادر بشتة، الفلسفة العلم – من كانط و نيوتن الى الوضعية و حدود المعرفة الانسانية –دار الطليعة للطباعة و النشر، ط(01)، بيروت –لبنان، 2002.

31. عصام نور الدين، علم وضائف الاصوات اللغوية –الفونولوجيا– ، دار الفكر اللبناني للطباعة و النشر، ط01، لبنان، 1996.

32. علي حرب، نننن النص و الحقيقة –نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط03، الدار البيضاء و بيروت ، 2000.

33. عمر مهيبل:

- البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، ط02، الجزائر، 1993.
- البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، ط02، الجزائر، 1993.
- من النسق إلى الذات –قراءات في الفكر الغربي المعاصر– ، منشورات الاختلاف، ط01، الجزائر، 2001.

34. فاطمة الأطبال بركة: النظرية الألسنية عند رومان جاكسون، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط01 بيروت، لبنان، 1993.

35. كريم زكي حسام الدين، أصول تراثية في علم اللغة، مكتبة الانجلو المصرية، ط02، مصر، 1985.

36. كمال آبو ديب، جدلية الخفاء و التجلي – دراسات بنيوية في الشعر– ، دار العلم للملايين، ط03، بيروت، لبنان، 1984.

37. طمال محمد بشر، علم اللغة العام –الأصوات– ، دار المعارف للنشر، ط 01، مصر، 1971.

38. مازن الوعر:

- قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث: مدخل، دار طلاس للدراسات والترجمة و النشر، ط01، دمشق –سوريا، 1988.
- دراسات لسانية تطبيقية، دار طلاس للدراسات و الترجمة و النشر، ط01، سوريا، 1989.

39. محمد عبد الرحمن بيصار، تأملات في الفلسفة الحديثة و المعاصرة، منشورات المكتبة العصرية، ط03، بيروت – لبنان، 1980.
40. محمد عبد المنعم خفاجي، دراسات في الأدب العربي الحديث و مدارسه، دار الجيل، ج 01، ط 01، بيروت– لبنان، 1992.
41. محمود سليمان يلقوت، منهج البحث اللغوي، دار المعرفة الجامعية للنشر، (د– ط)، مصر، 2002.
42. محمود يعقوبي، الوجيز في الفلسفة، المعهد التربوي الوطني، (د– ط)، الجزائر، 1984.
43. محمود السعران، علم اللغة –مقدمة للقارئ العربي – ، دار النهضة للطباعة والنشر، (د– ط)، بيروت– لبنان، (د– ت– ن).
44. محمود فهمي حجازي، مدخل إلى علم اللغة، دار قباء للطباعة و النشر والتوزيع، (د– ط)، القاهرة، 1998.
45. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار مأمون للطباعة و النشر ط03، مصر، 1979.
46. مصطفى السعدني،"المدخل اللغوي في نقد الشعر –قراءة بنيوية –"، المعارف الإسكندرية للنشر (د– ط)، مصر، 1987.
47. ميشال زكريا،"الألسنية –علم اللغة الحديث / مبادئ الإعلام –"، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط 02، لبنان، 1983.
48. نبيل راغب،"موسوعة النظريات الأدبية"، مكتبة لبنان ناشرون و الشركة المصرية العالمية للنشر لوجمان، (د– ط)، القاهرة – مصر، 2002.
49. نور الدين نيفر،"فلسفة اللغة و اللسانيات"، مؤسسة آبو وجدان للطبع والنشر و التوزيع، ط01، تونس، 1993.

- رامان سلدن،"النظرية الادبية المعاصرة"، تر: جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط (01)، القاهرة –مصر، 1998.
- رولان بارث،"الكتابة في درجة الصفر"، تر محمد نديم خشفة، مركز الانماء الحضاري ط(01)، سوريا، 2002
- روجية غارودي:
- "وعود الاسلام"، تر: مهدي زغيب، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط (01)، بيروت –لبنان 1984.
- فرانسوا غريغوار،"المشكلات الميتافيزيقية الكبرى"، تر: نهاد رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، (د– ط)، بيروت – لبنان، (د– ت– ن).
- فردينان دي سوسير،"دروس في الالسنية العامة"، تعر: صالح القرمادي – محمد الشاوش – محمد عجينة، الدار العربية للكتاب، (د– ط)، طرابلس – ليبيا، 1985.
- ول ديورانت،"قصة الفلسفة –من افلاطون الى جون ديوي –"، تر: فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، ط (04)، بيروت –لبنان، 1979.

الدوريات:

- ❖ جون ستروك،"البنيوية وما بعدها –من ليفي شتراوس الى دريدا –"، تر:محمد عصفور،"عالم المعرفة"، العدد:206، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت فبراير، 1996.
- ❖ عبد الرحمن الحاج صالح،"مقال: مدخل الى علم اللسان،"اللسانيات"، معهد العلوم اللسانية والصوتية، المجلد الثاني، العدد الاول، الجزائر، 1972
- ❖ عبد العزيز حمودة،"المرايا المحدبة – من البنيوية الى التفكيك –"،"عالم المعرفة"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ، العدد:232، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والاداب، الكويت، افريل /نيسان 1998
- ❖ جمال حضري، مقال:"اللسانيات واثرها في نشاة البنيوية والاسلوبية"،"المبرز"، المدرسة العليا للاساتذة في الاداب والعلوم الانسانية، بوزريعة –الجزائر، فيفيري 2002.
- ❖ نو الهدى لوشن،"مباحث في علم اللغة ومناهج البحث اللغوي"، المكتبة الجامعية (د– ط)، مصر، 2000
- ❖ وائل بركات،"مفهومات في بنية النص"، دار مهد للطباعة والنشر والتوزيع، ط(01) دمشق – سوريا، 1996
- ❖ يمنى العيد (دجكمت صباغ الخطيب)،"في معرفة النص –دراسات في النقد الادبي –"، دار الادب، ط(04)، بيروت –لبنان، 1999
- ❖ "تاريخ الادب الغربي"، تاليف: نحبة من الاساتذة المختصين، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ج (01) وج (02)، (د– ط)، دمشق –سوريا، (د– ت –ن) .
- ❖ عبد الغني بارة، مقال:"البنيوية بين النموذج اللساني والمعنى الفلسفي"،"المبرز"، المدرسة العليا للاساتذة في الاداب والعلوم الانسانية، بوزريعة – الجزائر، فيفري 2002.
- ❖ ميشال فوكو،"البنيوية والتحليل الادبي"، تر: محمد الخماسي،"العرب والفكر العالمي"، مركز الانماء القومي، العدد الاول، بيروت –باريس، شتاء 1988.

❖ ميجان الرويلي وسعد البازغي،"دليل الناقد الادبي:اضاءة لاكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا"، مركز الثقافي العربي، ط (03)، بيروت –لبنان، 2002.

❖ كامران قرة داغي، مقال:"البنيوية من وجهة نظر سوفيتية"،"الاقلام"، منشورات وزارة الثقافة والاعلام، دار الجاحظ، العدد الحادي عشر، السنة الخامسة عشرة، بغداد – العراق، 1980.

❖ هجيرة لعور، مقال:"التحليل البنيوي للاسطورة"،"المبرز"، المدرسة العليا للاستاذة في الاداب والعلوم الانسانية، بوزريعة –الجزائر، فيفيري 2002.

❖ وفاء محمد كامل، مقال:"البنيوية في اللسانيات"، عالم الفكر، المجلد (26)، العدد (02)، اكتوبر –ديسمبر 1997.

المراجع المترجة:

- اندريه مارتينه،"مبادئ اللسانيات العامة"، تر: احمد الحمو، المطبعة الجديدة، (د– ط)، سوريا، 1985.
- برتراند رسل،"تاريخ الفلسفة الغربية"، تر: زكي نجيب محمود، مرا: احمد امين، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر، ط(02)، القاهرة –مصر، 1968.
- جان بياجيه مونين،"تاريخ علم اللغة – منذ نشاتها حتى القرن العشرين –"تر: بدر الدين القاسم، مطبعة جامعة دمشق، (د– ط)، سوريا، 1972.
- جان بيرو،"اللسانيات"، تر: الحواس مسعودي ومفتاح بن عروس، دار الافاق، (د– ط)، الجزائر، 2001.
- جون هارمن راندال،"تكوين العقل الحديث"، تر: جورج طمعة، مرا: برهان دجاني، تق:محمد حسين هيكل، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، ج (02)، ط(02)، بيروت –لبنان، 1966
- جون ليونز،"نظرية تشو مسكي اللغوية"، تر وتع:حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، ط (02)، مصر، 1995

• جيفري سامبسون،"المدارس اللغوية – التطور والصراع –"تر: احمد نعيم الكراعين، المؤسسة الجماعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط(01)، لبنان، 1993.

المراجع الاجنبية:

- Andrée martinet ,"eléments de linguistique gémérale", Arnand colin , paris, 1970.
- Ferdinand de saussure ,"cours de linguistique générale", edition critique préparée par tulio de mouro , poyot , paris , 1985
- Criulio C , le pschy ,"la linguistique structurale", traduit par: louis jean calvet , petite publiothéque poyot , paris , 1976.
- Oswald ducrot ,"quiest –ce que le structuramlisme ! 1. le strueturalisme en linguistique", édition du seuil , paris , 1968.
- Patrick guelpa ,"introduction à la l'analyse linguistique", armand colin , masson , paris , 1997.

فلسفة
عصر التنوير

مكتبة المجتمع العربي
مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع

الأردن - عمان - وسط البلد - ش. السلط - مجمع الفحيص التجاري
تلفاكس: 96264632739+ - خلوي: 962795651920+ ص.ب. 8244 عمان 11121 الأردن
ش. الملكة رانيا العبد الله - مقابل كلية الزراعة - مجمع سمارة التجاري
Email: Moj_pub@yahoo.com - info@ muj-arabi-pub.com
www.muj-arabi-pub.com
مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع


9 789957 835118